

社科文献精品译库

理论与实践

Theorie und Praxis

〔德〕尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）／著

郭官义　李黎／译

社会科学文献出版社

SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



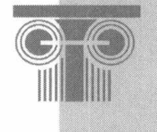
本书是哲学大师哈贝马斯的早期著作。它对社会科学中的理论与实践的关系进行了系统探讨和全面研究，并立足于西方马克思主义传统，对西方某些学者如何认识马克思、发展马克思主义进行了概述，是研究20世纪60年代以来西方马克思主义和新马克思主义的发展情况，全面了解哈贝马斯思想发展历程和基本观点的一部重要著作。

上架建议：外国哲学



ISBN 978-7-5097-1627-4
定价：49.00元

www.ssap.com.cn



社科文献精品译库

〔德〕尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)/著

郭官义 李黎/译

理论与实践

Theorie und Praxis



图书在版编目（CIP）数据

理论与实践／（德）哈贝马斯（Habermas，J.）著；郭官义，李黎译．—2版．—北京：社会科学文献出版社，2010.7
（社科文献精品译库）
ISBN 978－7－5097－1627－4

Ⅰ．①理… Ⅱ．①哈… ②郭… ③李… Ⅲ．①哲学理论－德国－现代 Ⅳ．①B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第119785号

·社科文献精品译库·

理论与实践

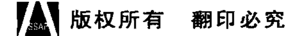
著　　者／〔德〕尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）
译　　者／郭官义　李　黎

出 版 人／谢寿光
总 编 辑／邹东涛
出 版 者／社会科学文献出版社
地　　址／北京市西城区北三环中路甲29号院3号楼华龙大厦
邮政编码／100029
网　　址／http：//www.ssap.com.cn
网站支持／（010）59367077
责任部门／编译中心（010）59367139
电子信箱／bianyibu@ssap.cn
项目负责人／祝得彬
责任编辑／王晓卿　刘　琳
责任校对／刘伟雷
责任印制／董　然　蔡　静　米　扬

总 经 销／社会科学文献出版社发行部
（010）59367080　59367097
经　　销／各地书店
读者服务／读者服务中心（010）59367028
排　　版／北京鑫联必升文化发展有限公司
印　　刷／北京季蜂印刷有限公司

开　　本／787mm×1092mm　1/16
印　　张／24.75
字　　数／440千字
版　　次／2010年7月第2版
印　　次／2010年7月第2次印刷

书　　号／ISBN 978－7－5097－1627－4
著作权合同登记号／图字01－2009－1680号
定　　价／49.00元



《社科文献精品译库》学术顾问委员会

（按姓氏笔画排序）

罗志田　北京大学历史系教授

俞可平　中共中央编译局副局长、研究员

俞吾金　复旦大学当代马克思主义研究中心主任、教授

姚介厚　中国社会科学院荣誉学部委员、哲学所研究员

徐　勇　华中师范大学政治学研究院院长、教授

徐友渔　中国社会科学院哲学所研究员

钱乘旦　北京大学历史系教授

曹卫东　北京师范大学宣传部部长、人文学院教授

黄　平　中国社会科学院美国所所长、研究员

黄　进　武汉大学副校长、教授

黄俊杰　台湾大学历史学系教授

谢寿光　社会科学文献出版社社长、编审

韩冬雪　清华大学马克思主义研究中心副主任、教授

蔡　昉　中国社会科学院人口与劳动经济研究所所长、研究员

裴长洪　中国社会科学院财政与贸易经济研究所所长、研究员

《社科文献精品译库》出版者话

中国现代哲学社会科学的发展是同解放思想，改革开放，吸收世界各国的先进文明成果密不可分的，其中国外优秀学术著作的引进、译介和出版成为一个重要的组成部分，发挥着前导、推动和促进的作用。对于欧美现代哲学社会科学的引进和译介可以追溯到1839年林则徐组织翻译的《四洲志》和1842年魏源汇编的《海国图志》。但较为系统地介绍和传播西方学术文化及其方法论和世界观，则肇始于19世纪末和20世纪初，其代表人物是严复、梁启超、蔡元培和高君武等一批著名思想家。他们的学术活动和对于译著的积极倡导，取得了丰硕成果，为中国的民主革命运动做了舆论和理论准备。毛泽东在《论人民民主专政》中把严复与洪秀全、康有为、孙中山并列，称之为“代表了中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物”。而马克思主义经典著作的引进和译介在中国革命历史上的丰功伟绩更不待言。毛泽东曾经称赞《反杜林论》的译者“功不在禹下”。早在延安时代，中共中央就作出了“关于翻译工作的决定”。回顾从清末民初到“五四”运动，从中国共产党建立到20世纪30年代，从抗战胜利到中华人民共和国的诞生，从共和国初期到“文革”前夕，从“拨乱反正”到改革开放，从反对教条主义和极“左”思潮到今天的文化和学术的进一步繁荣的整个历程，体现了“解放思想、实事求是、与时俱进”作为马克思主义精髓的伟力，同时也可以看到国人的思想解放、心智跃升与哲学社会科学领域里的国际交流、吸纳、融合、批判、抵御和斗争形成一种密切的互动态势。

社会科学文献出版社以“创社科经典、出传世文献”为己任，在创建之初就把编辑出版反映当代国外学术思潮，特别是马克思主义的发展、哲学社会科学新兴学科、边缘学科及跨学科研究等学术动态的译著，作为其重点之一，先后推出了《社会理论译丛》、《资本主义研究丛书》、《政治理论译丛》、《当代西方学术前沿论丛》、《全球化译丛》、《阅读中国》等系列丛书，单书品种达300有余，产生了广泛的社会影响，形成了自己的品牌特色。本着选择精品，推陈出新，持之以恒的精神，以及权威、前沿、原创的原则，

以20周年社庆为契机，我们在整合、提升和扩充既有资源，开拓创新的基础上，隆重推出《社科文献精品译库》，作为奉献给学术界和广大读者的新礼物。

《社科文献精品译库》作为一项长期的系统工程，力求展示三方面的主要特色。其一是时代意识。众所周知，20世纪特别是第二次世界大战结束以来的半个多世纪中，在科学认识的普遍进步和一浪高过一浪的科技革命的推动下，国际学术界思潮迭起，此消彼长，哲学社会科学经历着不断分化和整合的过程，无论在理论和方法论方面，或者在研究的方式、工具和手段上，都发生了革命性的变革。《社科文献精品译库》将突出当代的这种革命性变革，把译介比较系统、深入地梳理和论述这种变革的富有代表性的著述，当做首要的努力方向。

其二是问题意识。哲学社会科学领域里的理论内容的突破，引起理性认识和理论思维的基本方式的改变，促使科学认识中自觉的主体性原则日益突出，并导致整体认识论与个体认识论的融合，使人们有可能以具体化和定量化的方式来描述世界的普遍联系，从而要求学科知识本身的不断革新，学科之间——不仅是哲学社会科学本身的各个学科之间，而且包括哲学社会科学与自然科学的各个学科之间——的开放和广泛合作，以及问题意识、跨学科意识和应用意识的不断加强。《社科文献精品译库》将以问题、思潮及其代表人物为主线，打破学科的单一界限和分类，整合成多个系列，突出理论和方法论研究本身的多重视角。

其三是开放意识。科学发展的意义本质上在于从不知到知的飞跃，逐步超越认识的局限性和相对性，不断接近客观真理。开放性成为一切科学研究的显性特征，尤其是在科学技术飞跃发展，社会变革不断深化，全球化浪潮席卷世界的今天。《社科文献精品译库》坚持在马克思主义理论和方法指导下的开放和兼容并蓄的编辑方针，促进不同学派之间及每个学派内部的不同观点的对话和讨论，激励新见解、新观点和新思想的涌现。同时，在学科的类型布局上，也不拘泥于传统的范围和分类，更加侧重向多学科和跨学科综合性研究及著述开放。

我们将始终坚持把“弘扬科学精神，服务理论创新，译介世界精品，借鉴先进文明”作为编辑《社科文献精品译库》的基本理念。殷切期望学术界同仁、专家学者以及广大读者给予支持，不吝赐教和指正。

社会科学文献出版社

2005年6月

译者的话

哈贝马斯教授是世界著名的哲学家。他的生平和创作生涯，我在他的名著《认识与兴趣》中文版的译者前言（上海，学林出版社，1999年）和《重建历史唯物主义》中文版的译序（北京，社会科学文献出版社，2000年）中，都作了简要介绍，这里不再重述。

《理论与实践》中的文章问世于40年前，是哈贝马斯先生早期的重要著作。全书12篇文章中虽然没有一篇是专题阐述理论与实践的，但每一篇都贯穿着他对理论的由来以及理论与实践的相互关系的思想；有的侧重于社会科学史，有的则侧重于批判当时西方的某些共产党，尤其是苏联和东欧原诸多执政党教条主义地宣传和贯彻马克思主义理论的情况。因此，在其出版后的那些年里，常被东西方理论家们所引用，成了或被赞赏或遭谴责的一本书。

哈贝马斯从社会科学史的角度阐述，在人类社会的早期，即在人们的生活水平十分低下的时期，在人们只是为个人或一群人的温饱而奔忙的阶段，并没有什么理论不理论；然而，随着人类社会的进步和人们生活水平的提高，人们在考虑怎样更好地来控制自然、占有自然，使其更有效地为自己的生活服务时，没有理论的情况才发生了变化。[①] 这就是说，理论产生于实践，是根据实践的需要而形成的。“理论什么时候都不能忘掉实践”，理论的这种后来性，决定了理论与实践的关系。[②]

哈贝马斯认为，理论的任务就是既研究旨在控制自然、占有自然的社会实践（因为社会实践使人们认识社会的组成有了可能），又研究旨在彻底改变现存制度的政治实践。[③] 在有阶级存在的社会里，理论的首要任务，“就是向它的接受者解释他们在对抗性社会制度中所具有的地位，以及他

---

① 参阅《理论与实践》，德文版，第66页。

② 参阅《理论与实践》，德文版，第146、156页。

③ 参阅《理论与实践》，德文版，第10页。

们在这种状况中客观上能够意识到的诸种利益就是他们自身的诸种利益"①。

哈贝马斯把来自实践的理论，尤其是正确的理论视为社会进步的"一种必要的催化要素"②；理论不仅能给人们的行为指明方向，还能影响他们的历史活动之间的联系，并且也给人类能够客观地反思自己的历史提供了诸种条件。因此，在人类控制自然和占有自然的实践过程中，"理论作为工业发展的一种生产力，它改变着人的生活基础"③。

"理论对行为的指导，必须产生于它对世界所作的科学说明"④。哈贝马斯同时指出，实践中提出的理论，不是金科玉律，不能被神圣化；它要经受不断变化的社会现实的检验；实践和经验可以驳倒理论；理论可以被证伪。理论必须放下手里拿着解释世界的钥匙的架势⑤；而且，理论只有在科学工作者自由地进行理论对话的前提下才能发展，"经不起科学对话检验的理论，当然必定被抛弃"⑥。

在进一步阐述理论与实践的关系时，他结合资本主义在西方国家发展的实际状况，对马克思在19世纪提出的某些理论，例如阶级意识，尤其是革命的意识理论，提出了自己的看法。

哈贝马斯认为，马克思的阶级意识理论，尤其是革命的阶级意识理论，产生于当时资本主义的实际发展状况，是一种正确的理论；它在19世纪末和20世纪初，曾经掌握了群众，变成了强大的物质力量。它是一种革命的理论。然而，到了20世纪中叶，工业发达国家中劳动者的生活状况，同19世纪中叶工人的生活状况相比已经发生了根本的变化。今天，在工业发达的资本主义国家中，劳动者的经济地位有了保障。在这里，代表个体工人直接利益的工会组织，证明自己比在阶级斗争中代表工人利益的政治组织更有效。统治也没有了在雇佣劳动契约中所确立的权力关系的赤裸裸的表现。在这里，"无产阶级，作为无产阶级自行消失了……阶级意识，尤其是革命的意识，今天，即使在工人阶级的核心阶层中也难以得到确认"，总之，在发

① 参阅《理论与实践》，德文版，第38页。

② 参阅《理论与实践》，德文版，第9页。

③ 参阅《理论与实践》，德文版，第308页。

④ 参阅《理论与实践》，德文版，第387页。

⑤ 参阅哈贝马斯《再论理论与实践的关系》，载《哈贝马斯在华讲演集》，人民出版社，2002，第140页。

⑥ 《理论与实践》，德文版，第39、42页。

达的资本主义社会，“任何革命的理论都失去了它的接受人”[1]。

此外，他也认为，马克思的资本主义危机理论根本没有考虑到这样一种可能性，即资本主义的危机不仅能导致无产阶级决心进行革命，而且也能导致资本家决心防止革命，即决心改革管理和发展经济，并且为了维护自己的存在，也把合理的要素引入资本主义自身。事实是，以改进管理为目的的资本主义经济学所提出的处理和预防资本主义危机的种种办法，在资本主义发展的进程中产生了效力，大大地完善了资本主义社会。[2]

《理论与实践》一书，正如哈贝马斯先生在该书中文版的前言中所说的，是“立足于西方马克思主义的传统”[3]，对西方某些学者，其中也包括资本主义国家某些共产党人理论家而言，是认识和探讨马克思和马克思主义的概述。因此，《理论与实践》是系统和全面研究20世纪60年代和当今西方马克思主义与新马克思主义的一本重要著作，是了解哈贝马斯这位哲学大师思想发展历程和基本观点的一本重要著作。

译　者

2003年4月30日于北京

① 《理论与实践》，德文版，第228、229页。

② 参阅《理论与实践》，德文版，第451页。

③ 见哈贝马斯为《理论与实践》中文版所写的前言。

致中国读者

——《理论与实践》中文版前言

本书收集了我60年代初所写的文章。这些文章立足于西方马克思主义的传统。当时，我作为阿多尔诺（Th. W. Adorno）的助手，在法兰克福社会研究所工作了3年，并于1961年在海德堡大学接受了我的第一个教授职务。伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）和卡尔·洛维特（Karl Löwith）聘请我到那儿工作。40年后，当人们回过头去看早先的文章时，自然会与这些文章有某种距离感。无疑，我的政治激情，今天已不再像当年那样旺盛。但是，当时指导我工作的思想却没有改变。

诚然，资本主义的现代化，随着向全球化的推进，达到了一个新阶段，并且，再一次加强了社会的整合性。即使世界性的社会的特殊整合性，内含着全力反抗政治形态的诸种协同尝试，但民主和人权始终是社会权力和政治权力文明化的诸种力量的唯一指导方向。

尤尔根·哈贝马斯

2003年3月26日于慕尼黑郊区 Starnberg

新版前言

在本书第二版的一个注释中，我曾经指出，要想使一本论文集达到“最新水平”是很难做到的。出于同样的原因，我这次也不考虑更改原文；我只做了某些文风上的和事实的删减和校正。在注释中，我补充了许多最重要的文献与资料。自那以来我所写的、从论题上看与这一研究进程相一致的四篇文章，被收入这本书中，而包括在前三版附录中的论述布洛赫（E. Bloch）和洛维特（K. Löwith）的那两篇相互关联的文章，则被收入《哲学的和政治的形象》（*Philosophisch-politische Profile*）一书中（Suhrkamp 出版社，1971年）。

在通读原文时我意识到：对〔理论与实践的〕* 讨论，特别是关于下面两个问题的讨论，已经超过了 1963 年的情况。这就是：由陶伊尼森（M. Theunissen）提出的、涉及黑格尔的理论与实践的讨论，以及关于马克思的价值学说和危机理论的基本原理的讨论。然而，对这两个问题的讨论却始终没有得出一种令人满意的解释，而价值理论对晚期资本主义富有经验的内涵的分析的基本假设却要求对问题作出令人满意的解释。对这两个问题，我暂且（en passant）还不能深入地讨论。另一方面，我想至少要提纲挈领地说明我今天如何看待理论与实践的关系。这些考虑在为新版所写的导论中都得到了表述。

尤尔根·哈贝马斯

1971 年 6 月于法兰克福（美茵）

---

* 为了弥补中文和德文在语意和习惯上的差距，有时我们不得不增添几个字。凡属增添的字句，我们都用〔 〕标明，下同。——译者注

第一版前言

本书的主要部分包括我在最近三年里出于不同的原因所撰写的七篇文章，这些文章的相互联系也使人们十分清楚地看到了我所研究的〔理论与实践之间的〕关系；这种关系本身必然在书中得到证实。

这些文章提出的是一种入门性的要求，我把这些文章看成对社会科学中理论与实践关系进行系统探讨的历史的早期研究（historische Vorstudien）。

对奥托·格律特斯（Otto Grüters）先生对本书提出的友好建议与修改，我在这里深表谢意。

尤尔根·哈贝马斯

1963年夏季于海德堡大学

目　录

新 版 导 论

在试图把理论与实践相结合时的某些困难

在《理论与实践》第一版前言中，我曾表示要对理论与实践的关系进行系统研究。后来我停了下来，但这并不意味着我一直没有考虑这个论题；相反，我在这期间发表的著作都说明这个论题始终萦绕在我的脑际。《理论与实践》新版给了我一个绝好的机会：用（必要的和点滴的）回顾来证实我长期以来就是朝着这个方向在思考这一论题的。

理论与实践

收集在本书中的那些侧重于历史的文章，应该展现一种用实践的意图所设想的社会理论观念，并且应该把这种社会理论的性质与其他渊源的理论划清界限。我们首先在马克思那里看到的、业已形成的那种社会理论的明显特征是：理论从两方面看是反思的。历史唯物主义想要全面地说明社会进化，因此这种说明既涉及理论本身的形成联系，也涉及理论本身的运用联系。理论为人类的历史的自我反思在客观上成为可能提供了诸种条件；同时，理论也点明了如何能够借助理论解释自身和解释自身在历史进程中扮演的是潜在的解放角色的接受者。理论随着对自身形成过程中联系（Entstehungszusammenhang）的反思和对它所预期的运用过程中联系的反思（Verwendungszusammenhang）把自己理解成它所分析的那种社会生活的联系的一种必要的催化要素；这就是说，理论把社会生活的联系作为一种构成整体的强制性联系（ein integraler Zwangszusammenhang）来分析，并且认为这种联系是可以废弃的。

因此，理论研究的是理论与实践之间的双重关系：它一方面研究全局

利益（Interessenlage）的历史结构联系（Konstitutions-zusammenhang）（理论仿佛也通过种种认识活动从属于全局利益）；另一方面也研究历史活动的联系（Aktionszusammenhang），理论可以通过给行为指明方向（handlungsorientierend）来影响历史活动的联系。这就是说，理论一方面研究社会实践（社会实践作为社会的综合，使认识有了可能），另一方面又研究政治实践（政治实践自觉提出的目标是彻底改变现有的制度体系）（Institutionssystem）。批判〔的社会哲学〕通过理论对自身形成过程中的联系的反思有别于科学和哲学。科学不考虑结构联系；它客观主义地去对待自己的对象领域（Gegenstandsbereich）；哲学则相反，它太相信自己的起源，它用本体论的观点把自身的起源视作根基（das Erste）。批判〔的社会哲学〕通过理论对自身运用过程中的联系的预测有别于霍克海默（Horkheimer）所说的传统理论。批判〔的社会哲学〕认为，它的公认的要求（Geltungsanspruch）只能在成功的启蒙过程中，也就是说，只能在有关人员的实际对话中得到兑现。批判〔的社会哲学〕拒绝人们以独白方式建立的理论苦思冥想出来的要求，并且认为，迄今为止的哲学，尽管它也提出过自己的要求，但带有苦思冥想的性质①。

当然，我的这些定见并没有在本书中加以系统发挥，而是在联系到历史上出现的这类问题（Problemgeschichte）时表述出来的；亚里士多德对实践与技术的区分成了这类问题的主线。与古典的自然法理论相反，近代社会哲学只是以脱离实践哲学的经验联系为代价，它要求自身具有竞争能力和严格科学态度的性质：蜕变为独白式的社会哲学不能真正地同实践发生联系，更多的是受社会技术的宣传品（sozialtechnische Empfehlungen）的操纵，同目的理性的行动（zweckrationales Handeln）发生联系。从这方面看，历史唯物主义可以被理解为一种以实践的意图拟定的社会理论；这种理论避免了传统政治和近代社会哲学互补的缺陷，所以它把科学性的要求同一种与实践相关的理论结构相联系。我试图从以下三个方面来解释理论与实践的关系：①从晚期资本主义社会制度中科学、政治和公众舆论（öffentliche Meinung）的关系的经验方面；②从认识与兴趣的认识论方面；③从肩负批判使命的社会理论的方法论方面。

① 参阅哈贝马斯的论文《为什么还要哲学?》，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971。

公众社会

技术问题着眼于在既定目的（价值和准则）的情况下手段的目的理性的组织，以及在不同的手段之间的理性选择。相反，实践问题着眼于规范，特别是行为规范的接受或拒绝（我们可以据理支持或反对行为规范的公认的要求）。按其结构用来解释实践问题的那些理论，是以深入探讨交往行动为目标的。在这些理论框架中获得的种种解释，当然不是直接作为行为定向（Handlungsorientierungen）起作用。确切地说，这些解释是在反思的意志形成的治疗联系中获得合法价值的。因此，只有当实际对话的制度上的条件在广大公民中得到满足时，这些解释才能转化为富有政治成效的启蒙过程。否则种种限制性的强制，即制度结构中设置的种种交往限制，本身就是一个理论上需要说明的问题，就我们自身的社会制度而言，这个问题可以从三个方面详细说明。

（1）我在《大学生与政治》[①] 的导论中以及在关于《公众社会的结构变化》[②] 的研究中，曾对资本主义发展同自由的公众社会（liberale Öffentlichkeit）的产生及消亡的历史关系作过分析。一方面，促使统治解体的对话的意志形成的构想，首次在资产阶级统治国家的政治制度中被有效地制度化了；另一方面，资本主义经济制度的绝对令律同民主化的意志形成进程的要求的不相容状况也表现了出来。〔在资本主义的初级阶段中〕公众性（Publizität）的原则在有教养、有理智和有艺术鉴赏力的平民百姓组成的公众（Publikum）的基础上和在资产阶级的新闻媒体中得到了贯彻，并且在统治国家机关处理事务的方法中被确立下来。最初，这一原则明显的功能是对专制国家那种见不得人的活动进行批评。〔在19世纪下半叶〕这一原则的功能发生了变化，它要达到的目的是显示〔政党的力量〕并被〔政党所〕操纵。今天，越来越严密的电子大众媒体网络（尽管它从技术上讲显示着一种潜在的解放力量）的组织形式，与其说是让国家和社会的监督服从于一种分散的、便于交流的和排除了任何限制的对话方式的形成，不如说是监督非政治化的人民大众〔对统治者的〕忠诚。

① Neuwied，1961，1969，第3版，关于政治参与的概念，第11~56页。

② Neuwied，1962，1971，第5版。

（2）在论题上与此紧密相关的《作为“意识形态”的技术与科学》[1]和《技术进步和社会的生活世界》[2]，以及（这本书中的）《科技进步的实践后果》和《晚期资本主义社会制度革命化的条件》[3]这些文章中，我着眼于公众社会的非政治化，对发达资本主义十分典型的两种发展趋势（撇开中央集权的种种表现形式）进行了研究，这就是：第一，对保障经济体制稳定和发展的国家干预活动增强的研究；第二，对科学研究、技术和行政管理的日益增长的相互依赖性的研究，这种相互依赖性使科学系统成了第一生产力（die erste Produktivkraft）。国家干预主义（Staa-tsinterventionismus）和有计划的科技进步可以成为从资本增殖的绝对令律所控制的生产过程中产生的不平衡和冲突的调节器。国家行政管理的控制能力以及科学和技术的生产力潜能，在当今生产方式的框架内，只有以最初尚处在潜在状态的冲突为代价才能系统地被投入使用。冲突就在于，一方面是不允许在经济的绝对命令下通行的第一位的东西依赖于普遍的、对话方式的意志形成过程，所以，政治在今天具有技术统治（Technokratie）的外观；但另一方面，由于确保人的行为的文化传统的长期熏陶（这些文化传统迄今为止没有被视为政治制度的话题和附带条件），把富有成效的实践问题排除在非政治化的公众社会之外的做法将更加困难，所以，今天就产生了对合法性的不断需求。

（3）最后我在论科学政策和论高校改革（见本书中的最后两篇文章）以及在科学化的政治和公众舆论[4]，在《抗议运动和高校改革》[5]和《哲学的和政治的形象》[6]的导论中，探讨了科学日甚一日地扮演着第一生产力的角色给科学系统带来何种后果的问题。新的政治意义，已经引起某些人，例如卢曼（Luhmann）考虑这样一个问题：对整个社会发展的功能的优势将来是否会落在科学系统上，这对科学来说既是一种挑战，也是一个问题。首先，科学本身可以是研究的课题。它可以用不同的观点从经验上探讨科技进步的组织，这是科学学（Science on Science）所肩负的复杂而艰巨的使命；然后，科学可以用反思的方法分析社会的联系，它在体制上（institutionell），而且也在方法论上受这种社会联系的制约，这种社会联系同时决定着科学所创造的诸种信息

① 《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1968，1970，第4版，第48～103页。
② 《技术进步和社会的生活世界》，法兰克福，1968，第104～119页。
③ 载论文集《马克思与革命》，法兰克福，1970，第24～44页。
④ 载《作为“意识形态”的技术与科学》，第120～145页。
⑤ 《抗议运动和高校改革》，法兰克福，1969，1970，第3版。
⑥ 《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971。

的使用。这是唯物的科学批判（materiale Wissenschaftskritik）的任务。最后，〔科学〕认识在实践中的应用，即〔科学〕认识一方面转化为生产工艺（Technologie）和行动计划（Strategie），另一方面转化为交往实践，可以从科学上得到准备；这是处于萌芽状态的实践学（Praxeologie）的任务；研究科学和政治（例如政治协商）之间可能存在的相互作用，就属于实践学。

正在进行的高校体制的结构改革可以同时被理解为技术统治计划的一部分，并且可以被理解为对试图把科学的系统构成政治的统一体的反应。一所能用科学批判的观点对事物作出解释并具有政治行为能力的高等院校，似乎可以把自己造就成对下列决断作辩护的律师：在抉择科技进步的重点时，不能自发地用工业的和军事的观点，而要考虑使用科技成果的实践后果，从政治着眼，根据普遍的对话的意志形成过程作决断。①

只要人们对晚期资本主义理论的重要观点几乎没有完整和深入的研究，对晚期资本主义社会制度中的科学、政治和公众舆论间的经验关系的所有研究都必然是不能令人满意的。我认为，〔这一〕理论的构成，今天似乎必须以下述三组中心问题为出发点：①为什么发达资本主义社会中合法性的建立成了最重要的体制问题（Systemproblem）？通过国家计划勉强受到控制的情况下可以产生的诸种冲突会被转移到政治体系中吗？政治的危机理论一定能取代经济的危机理论吗？②难道新的、以丧失主动性（Motivationsentzug）和意在采取抗议行动（Protestneigung）为特征的、受到亚文化（subkultuell）支持的潜在冲突和冷漠，能够导致达到危及制度规模的拒绝工作吗？可能以消极的态度对完成重要的制度功能（Systemfunktion）提出怀疑的那些集团与那些在危机状态中自觉采取政治行动的集团是一样的吗？能够导致功能上必要的统治的合法性和工作的主动性逐渐消失的潜移默化过程（Erosionsprozeß）同时就是创造行为潜能（Handlungspotentiale）的政治化过程吗？③迫使工人阶级组织起来和迫使工人阶级形成自身的阶级意识，今天还是从以不断的政治为中介的雇佣劳动关系中得出的结论吗？在产业工人内部会出现基于结构的原因，可以接受政治启蒙并为了非经济的目标而被争取过来的派别（Teilgruppen）吗？形成政治意识的动因已经从生产劳动的领域转入其他的就业系统的领域中了吗？

迄今为止，我们还没有提出十分详尽和经得起检验的假设，以便从经验

① 论科学的政治使命，参阅 K._O. 阿佩尔《科学即解放?》，载《普通科学论杂志》第 1 卷，1970，第 173～195 页；U. K. Preuß：《学生会的政治使命》，法兰克福，1969。

上来回答这些问题。[①]

认识与兴趣

在论述理论与实践的社会哲学的文章中，我没有系统地谈论过认识论问题。从严格的意义上说，我在我的《认识与兴趣》和同名的就职演说[②]中，在结合历史来谈论这个问题时，也没有做到这一步。然而，我对这个问题的历史研究和探索性思考，已经明确地提出了知识学（Wissenschaftstheorie）的纲领[③]应该从根本上和体系上把握知识学的结构联系和运用联系。我曾经以探讨基本概念的体系（或者说"先验的框架"体系）为指针；在这些基本概念的体系内，我们先验地（a priori）组织我们的经验，并且首先是组织科学，以至于科学的客观领域的构成也是由此得到预测。在工具活动的功能范围内，我们遇到的对象是动态的物体；我们在这里获取物、事件和情况的原则上可以操作的经验。在相互作用（Interaktion）中，或者，在可能了解的主体通性（Intersubjektivität）上，我们遇到的对象是能说话和行动的主体；我们在这里获取与人交往的经验和基本上用符号构成的和可以了解的言论和情况的经验。经验—分析的和解释学的科学的客观领域，植根于实在的对象化（Vergegenständlichungen）中；实在的种种对象化是我们在技术的可支配性观点和主体相互了解的观点下，每天都能感知到的。这种情况表现在理论的基本概念、理论的逻辑构成、理论与对象领域的关系、检验标准、检验程序等的方法论的比较中。值得注意的首先是在不同的科学中产生的种种信息所具有的和语用学的功能上的区别。经验分析的知识（empirisch analytisches Wissen）可以具有因果解释的形式，或者可以具有同可以观察到的事件相关的、有条件的预测形式；解释学的知识（hermeneutisches Wissen）一般具有解释传统的思想联系（Sinnzusammenhang）的形式。在科学的逻辑结构同在语用学的结构框架内产生的信息可以运用的语用学结构之间，存在着一种系统的联系。

我把上面讲的科学的两个范畴的不同的行为联系（Handlungsbezug）归

---

① 我在欧菲（Claus Offe）的文章中看到了一个恰当的理论发展萌芽。见下面的书目索引。

② 载《作为"意识形态"的技术与科学》，第146～168页。

③ 也可以参阅K.＿O.阿佩尔对同一问题的研究，尤其是他的提纲挈领性的文章《科学学、解释学和意识形态批判》，转载于《解释学与意识形态批判》（文集），法兰克福，1971，第7页等。

结到这样一种情况上，即在科学的客观领域的构成中，在技术的可支配性的观点和主体相互理解的观点下，我们继续的仅仅是实在的对象化的日常过程。这两种观点从人类学上表达着具有准先验性质的（quasitranstendal）深厚的、指导认识的兴趣。认识的兴趣具有的意义既不是认识心理学的，又不是知识社会学的，或者狭义上的意识形态批判的；因为认识的兴趣是不变的。另一方面，认识的兴趣可以追溯到一个具体的潜在欲望（Antriebspotential）的生物遗传上；因为认识的兴趣是抽象的，确切地说，认识的兴趣产生于同劳动和语言相联系的社会文化生活方式的需求中。因此，技术的和实践的认识兴趣不是为了认识的客观性必须加以拒绝的对认识的种种操纵，确切地说，技术的和实践的认识兴趣决定现实能够被客体化，并因此能够同经验相沟通的看法；技术的和实践的认识兴趣是有语言能力和行为能力的主体能够获得经验的必要条件。"兴趣"这一表述当然应该展示认识处于其中的生活联系的统一性：真实的表现同这样一个实在联系在一起，这个实在作为现实在两种不同的行为联系和经验联系（Efahrungskontext）中能够被客体化，这就是说，它既能被构建，又能被表述。〔人的〕基本兴趣或者〔人的〕基本利益（das zugrundeliegende Interesse）能在认识返回来与之相联系的这种结构联系之间建立起统一；而这种结构则同认识能够发现的、可能的运用结构相联系。

当科学不能把这种事先就把理论的形成联系和理论的运用联系联结起来的基本兴趣（Interessenbasis）纳入它的方法论的自我理解中时，被马克思称为社会理论、被弗洛伊德称为元心理学（Metapsychologie）的批判〔的社会哲学〕，其特征恰恰是它把指导认识的兴趣，即把一种超越了技术的和实践的兴趣的解放的兴趣纳入自己的意识中。我曾试图用心理分析——作为一种旨在自我反思的语言分析——来说明，在系统（体系）受到扭曲的交往中所体现出的种种暴力关系可以如何通过批判过程直接受到抨击，所以，在方法论上是可能的和被激起的自我反思中，认识和摆脱没有被认识到的依附性，即认识与实现解放的兴趣，可以通过认识同时发生。[①] 因此，理论与治疗（Therapie）的关系对弗洛伊德的理论来说，就像理论与实践的关系对马克思的理论一样，都是建设性的。这可以在一般性解释的逻辑形式中和在解释性的理

① 参阅《认识与兴趣》，法兰克福，1968，1971，第5版，第262页等，此外可参阅《解释学的一般性要求》，转载于《解释学与意识形态批判》（文集），第120页等；A. 劳伦策（Lorenzer）：《语言的衰落与重建》，法兰克福，1970。

解的语用学的实践中（在同因果解释和解释学的理解的比较中）得到具体说明。

方法论问题

我从批判的理论对其（结构的）形成联系及其（潜在的）运用联系进行反思这一情况中得出的结论是，仿佛理论与实践的关系的方法论的内在表现（Innenansicht），也就是理论与经验的变化了的关系。在某些文章中（这些文章被收集在法兰克福1970年出版的《论社会科学的逻辑》和上面提到的关于《解释学的一般性要求》以及同卢曼的辩论[①]文集中），我以一种质疑的和尚不十分明确的形式，对产生于以实践的观点阐述的社会理论的纲领和战略性的概念（Begriffsstrategie）的最重要的方法论问题作了补充研究。我从认识着的主体（das erkennende Subjekt）对待对象领域的特有的态度出发，即对待由具有语言能力和行为能力的主体的世世代代劳动形成的，并且也获得了对这些主体的仿佛是客观的统治的对象领域的特有的态度出发，得出了〔批判的社会学〕同四种与之相竞争的理论观的区别。

（1）同严格的行为科学（Verhaltenswissenschaft）的客观主义相反，批判的社会学防止把有目的的行动（intentionales Handeln）归结为行为。如果对象领域是由按照基本的规则系统产生的、具有符号结构的事物（Gebilde）组成的，那么，范畴的框架对日常语言交往的特殊性来说就不能是无关紧要的。理解论据含义的通道应该是畅通的。由此产生的是对社会科学来说典型的衡量尺度问题。理解〔异己者〕的主体（das verstehende Subjekt）同对方（Gegenüber）——他我（Alter ego）——的参与关系，代替了受监督的观察，这种观察保障进行观察的主体隐姓埋名，从而保障重新进行观察的可能性。范式不再是观察，而是询问、交往；理解〔异己〕的人始终必须把他的主体性的可监督的那些部分纳入这种交往之中；这样，理解异己的人就可以在可能了解的主体通性的层面上来对待对方。显然，正如分析的基本规则为心理分析的对话所指出的那样，这就使得种种学科化更加必要。人们对行为研究类型提出的诸种时髦要求（他们把提出的要求与政治启蒙

① 哈贝马斯、卢曼（Luhmann）：《社会理论或者社会技术论——系统研究研究什么?》，法兰克福，1971，1972，第2版，第124页等。

相联系）忽视的是一种即使对社会科学来说也适用的情况：〔学科〕领域的不受监督的变化与同时提出论据，在学科领域中是不一致的。所有可以归结为物理测量的语言博弈的操作（包括对只有借助于复杂的理论才能构建的测量仪器的操作），可以归属于感性的感知（“观察”）和一种〔表达〕物和事件的语言，而观察就是借助于这种语言被描述性地表达出来的。相反，却缺少一个测量基本操作的相应系统；我们以类似的方法把这一系统归属于以符号观察（Zeichenbeobachtungen）为基础的对思想的理解（Sinnverstehen）和人表述的语言（Person-Äußerungssprache），而人们所理解的语言表述（verstandene Äußerungen）就是以这种表述的语言描述性地表达出来的。我们使用解释学上规范的解释，这就是说，我们用解释学来代替测量程序；但解释学并非测量程序。大概只有日常语言的交往理论——这种交往理论不是培训，而是说明交往能力——才允许有规则地把交往经验转化为论据［正如认识论的发展心理学（Entwicklungspsychologie）的既定研究逻辑或者关于儿童获得语言的心理语言学（Psycholinguistik）研究的转换语法（Transformationsgrammatik），为测量程序的结构提供了一种规范基础那样］。

（2）同精神科学的解释学的唯心论相反，批判的社会学防止把社会系统中对象化了的思想联系归结为文化传统的内涵。批判的社会学从意识形态批判上，探讨事实上流行的共识，这种共识维护始终起作用的种种传统；它关注的是不明显地进入到语言和行为系统的符号结构中的权力关系。意识形态抽掉了对话检验的辩护要求，意识形态的免疫力变成了交往的障碍，这不取决于它的交换性的语义学的内涵。这些产生于交往结构本身的障碍，就某些既定的内容而言，它们限制或者完全排斥在非语言的（nichtverbal）和语言的（verbal）表达形式之间、在交往的和认识的语言运用之间、最终在交往活动与对话之间进行选择的权利；这些障碍需要在系统上遭到扭曲的交往理论的框架内加以解释。如果这种与普通语用学[①]相联系的解释得到了令人满意的阐释，并且能够令人信服地同历史唯物主义的精确的基本观点相联系，那么系统地把握文化传统的道路就会畅通无阻。也许从社会进化的理论中可以得出关于通往系统、世界图像结构和相应的崇拜实践（Kultpraktik）的发展逻辑的、经得起检验的假设。随后，人们就会看到这些假设是否促使

① 参阅我对交往能力理论的预备性论述，载哈贝马斯、卢曼《社会理论或者社会技术论——系统研究研究什么?》，法兰克福，1971，1972，第2版，第101页等。

在世界图像的框架中形成的传统的思想内涵（Sinngehalt）的有限的多样性按照普通语用学上所理解的特征从体系上发生变化。[1]

（3）与无所不包的系统论的普遍主义（Universalismus）相反，批判的社会学防止把一切社会冲突归结为自我调节系统无法解决的操纵问题。毫无疑问，把社会系统理解为通过超主观（übersubjektiv）学习过程来解决的客观存在的诸种问题的统一体是很有意义的。然而，只是当问题涉及统一体的操纵问题的解决时，机器控制论（Maschinenkybernetik）的坐标系才证明是有用的。此外，由于超主观的学习过程是在日常语言交往的框架内进行和形成的，所以社会系统有别于（进行学习的）机器和组织机构。一个社会科学上恰如其分的（和不只是为行动计划和组织的产生，也就是说，不只是为控制能力的扩大而设定的）系统概念，可以不来自一般系统论。系统的概念必须和也考虑到主体通性的关系以及自我同一性（Ichidentität）与集体同一性之间的关系的日常语言交往的理论联系起来加以阐述。超稳定性（Ultrastabilität），或者用卢曼的话来说，通过个人复杂性（Eigenkomplexität）的增强使世界复杂性减弱，是从功能主义的战略性概念（Begriffsstrategie）中必然产生的既定目标（Zielbestimmung），尽管恰恰在进化的社会文化阶段上，生存问题并不尖锐，"长寿"将成为比喻。

（4）最后，同教条主义的历史哲学遗产相反，批判的社会学防止反思哲学的概念肩负过重的负担。人们从先验哲学的战略性概念中（它早先出现在康德的继承者那里，今天，出现在那些与胡塞尔的生活世界分析相联系来发展马克思主义的社会理论的人们那里）得出不得不把社会世界如同可能经历的对象世界那样想象为构成物（Konstitutum）的特有逻辑。于是，主体在很大程度上也被归入社会化的个人在其中相互接触和交往的客观联系中。高级阶段上的主体的有计划繁衍具有悠久传统，甚至马克思也始终没有说清楚，社会阶级所具有的诸种属性（例如阶级意识、阶级利益、阶级行动）的含义不是简单地从个人意识转化为一种集体意识。确切地说，这些属性是对生活在一起的单个个人在相互商讨或合作中首先从主体通性上能够获得的那种东西的称呼。

[1] 这也是一般语义学理论的一条唯一的、从研究战略上看很有希望的道路。然而，Katz、Foder和 Postal 对一般语义学理论所作的努力和基本论述，迄今为止都失败了。

反对我的三种意见

在我经过明确选择和极为简单的回顾中，我强调和突出了三条论证路线；我沿着这三条路线，对理论与实践的关系做了研究，并且不局限于这本书中所作的历史探讨。这些研究在解释和完整性上，肯定是不能令人满意的。我始终知道我的思考具有断简残篇的性质。但是，只有表明态度才能使批评与反批评，也就是说，才能使实质性的论证成为可能，在这种情况下出现的那些不准确性，往往是我所不乐意的。这是我受到批评的一个方面，但是，我在这里不谈这种批评。另一方面则是那些切中肯綮的反对意见。此刻我注意到了三种需要认真对待的反对意见（另外一些反对意见并没有使我心悦诚服地深信其论证的重要性；当然，我不能排除这里有某些心理的原因，但这是我所不希望的）。即使如此，这里我也只能简略地加以叙述。

（1）反对我的第一种意见与指导认识的兴趣的性质没有说清楚有关。“准先验的”尴尬表述让人们看到的是更多的问题，而不只是它所解决的问题。一方面，我在试图解释研究的逻辑同相应的科学在形成中以及在运用中的联系的逻辑之间的关系时，放弃了严格意义上的先验逻辑的观点。我不赞成理智的自我（intelligibles Ich）的综合活动这一说法，或者说有活动能力的主体性这一说法。我和皮尔士[①]一样，赞成进行交往（和合作）的研究家们的现实联系，而子系统（Subsystem）始终是无所不包的社会系统的一部分，而无所不包的社会系统又是人类社会文化进化的结果。另一方面，逻辑的方法论的联系不能简单地归结为经验的联系，除非是无视要求从自然史上，最终从生物学上解释技术的和实践的认识兴趣的自然主义[②]；或者无视历史主义，即无视至少把解放的认识兴趣固定在偶然的历史事态上，从而用相对论的观点否定自我反思具有论证其公认的要求的可能性的历史主义[③]。然而，陶伊尼森（M. Theunissen）和皮洛特（H. Pilot）的论述都没有使人相信，全部理论，包括他们自己的理论如何能够具有真理。

（2）第二种反对我的意见针对的是这样一种论断：在借助于自我反思所产生的认识中，认识和解放的认识兴趣是“一回事”。尽管人们承认，理

---

① 参阅 K._O. 阿佩尔主编的《皮尔士文集》Ⅰ、Ⅱ卷导论，法兰克福，1967，1970。

② 参阅 M. 陶伊尼森（Theunissen）《社会与历史，关于批判理论的批判》，柏林，1969。

③ H. 皮洛特（Pilot）：《哈贝马斯的经验上可证伪的历史哲学》，载阿多尔诺等人的《德国社会学中的实证主义争论》，Neuwied，1969，1971，第 3 版，第 307～334 页。

性本身也包含着对理性的偏袒（Parteilichkeit），然而作为认识的反思〔对理性〕必然提出的普遍性要求（Allgemeinheitsanspruch）同每个人，甚至同旨在自我解放的每一个兴趣所固有的特殊性（Partikularität）〔要求〕是不一致的。一个带有解放兴趣的既定内涵，即实体的理性，难道不是对一种遵循自身的理念而拒绝确定特殊的目标的理性的驳斥吗？难道通过批评受到启发的主体的每一种实践，特别是彻底变革实践所依赖的决断和参与的要素在教条主义地强调理性兴趣时，不是受到了压制，并因而也同时失去了免疫力吗？最终，只有当人们意识到在摆脱客观上成了自我欺骗的教条主义的权力兴趣中不允许混杂以下两种兴趣时，批判的社会学的基本规范才会取得人们的信任：①在以对话方式实现公认要求的意义上的启蒙兴趣；②在实际改变日常生活状况的意义上的启蒙兴趣（以及在达到目的意义上的启蒙兴趣；要达到的这些目的，要求人们担当站在某个党派的立场上的风险，并从而要求一个对话参加者放弃中立立场）。[①]

（3）反对我的第三种意见认为我的关于理论与实践关系的讨论无边无沿，理论与实践关系的讨论应该撇开启蒙的组织问题和启蒙的实践问题。从政治方面看，奥斯卡·奈格特（O. Negt）的言论最清楚地表达了这种反对意见：因为我不提组织问题，因此，不是从旨在解放的认识中得出结论，所以我停留在客观偏见的不包含政治含义的（vorpolitisch）概念上。奈格特认为，可以不提组织问题来讨论能使大众的启蒙得到满足的组织的实践活动（Organisationspraxis）。奈格特本人曾经面对当年大学生运动中普遍的分散的活动支持这种组织的实践活动。所以奈格特说："对〔大学生的〕自发的组织本身（Selbstorganisation）来说，不再存在启蒙和推翻〔现存制度〕的二者择一。"[②]

从理论上说，还有一种类似于第三种意见的认识，它反对我把心理分析的模式转用到社会理论上的可能性。我曾经以分析性的对话为例子，探讨以批判为指导的自我反思的过程，以此来说明把批判转化为自我解放的逻辑。

① 参阅 K._O. 阿佩尔《科学即解放?》，载《普通科学论杂志》第 1 卷，第 173～195 页，1970；此外还可参阅 D. 鲍勒（Böhler）《"解放的兴趣"问题及其关注的社会问题》，载《人与世界》1970 年第 3 期（5 月号）和他的《马克思的意识形态批判的元批判》，法兰克福，1971；R. 布普纳（Bubner）：《何谓批判理论?》，载《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第 160 页等，以及 H. 阿尔伯特（Albert）所写的针对阿佩尔和哈贝马斯的文章《为批判理性主义辩护》，慕尼黑，1971。

② O. 奈格特：《作为抗议的政治》，法兰克福，1971，第 87～101 页，第 96 页引文。

但是，〔心理〕治疗方法（Therapie）是受艺术规则和限制性的制度条件制约的；而政治斗争——更不用说革命斗争——是不服从制度条件的。因此，从保守的方面看，就产生了这样的疑虑：把医生—病人模式转用到大集团的政治实践中，就是给那些自诩为精英人物的人不受监督地行使权力帮忙，而这些精英人物面对他们的富有潜在能力的反对者，就会以武断的态度强调他们享有优先把握真正认识的权力而故步自封。产生的另一种疑虑是，把上述模式转用到大集团的政治实践上恰恰导致在同政治对手的争辩中理性主义地放弃战斗性的要素，因为这时出现了好像现存制度的、带有暴力性质的独断论，是由批判的认识本身（per se）摧毁的这一和谐的假象。[①]

行为与对话

我们不再像马克思那样以某种方式，在辩证逻辑中寻找用实践观制定的规范性的基本的社会理论。这就是说，如果辩证法的任务是在黑格尔的《精神现象学》的意义上（和在非科学主义理解的心理分析的意义上），从受压迫的对话的历史足迹中再现受压迫者，那么，通过系统上遭到扭曲的交往的转折来回忆自我同一性的形成过程和用分析的方式使自我产生意识的自我反思的逻辑，可以称为"辩证的"[②]。只有当辩证思维同化了强制关系，并且摧毁了强制关系时，强制关系才是辩证的，这是阿多尔诺[③]（Theodor Adorno）的重要认识。当然，这是我们缓一步要谈的问题。因为被扭曲的交往结构不是最终的东西，它植根于没有被扭曲的语言交往的逻辑中。

从某种方式上说，独立自主性，正如我在我的法兰克福大学就职演说中所强调的那样[④]，是我们在哲学传统的意义上能够掌握的唯一的观念；因为说话的每一个活动都包含着了解的目的："第一句话就明确无误地表达了一

① H._G. 伽达默尔：《修辞学、解释学与意识形态批判——〈真理与方法〉的批判的批判》，载《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第57页等，以及作者的"答辩"，载《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第283页等；H.J. 吉格尔：《反思与解放》，载《解释学与意识形态批判》，第244页等；A. 韦尔玛（Wellmer）：《批判的社会理论与实证主义》，法兰克福，1969，第48页等。

② 见R. 布普纳持反对意见的文章《何谓批判理论》，载《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第187页等。

③ T.W. 阿多尔诺：《否定的辩证法》，法兰克福，1967。

④ 《作为"意识形态"的技术与科学》，法兰克福，1968，1970，第4版，第163页。

般的和非强制的共识（Konsensus）的意向"[1]。维特根斯坦（L. Wittgenstein）指出，理解的概念存在于语言的概念中。我们只能在一种自我解释的意义上说语言的交往"服务于"理解，正如我们所说的，任何理解都表现在一种理性的共识中，否则这种理解就不是"真正的"理解。有判断能力的人都知道，任何事实上达成的共识都可能有欺骗性；但是，他们总是把理性的共识概念作为具有欺骗性的（或者强制性的）共识概念的基础。理解是一种规范概念，每一个使用自然语言的人都靠直觉认识这一概念，因此自信能够从根本上把真的共识与假的共识相区别。用哲学的语言来说，我们称这种知识为先天的（a priori）或者"天生的"。这以传统的解释为依据。我们也可以不依赖这些解释来说明这个天真地相信每一位说话者（和听者）都可能理解的概念的规范的内在联系。我的普通语用学的设想就是我所进行的这种尝试，关于这方面的论述可阅读我的交往能力理论的预备性论述[2]。

我们的出发点是，语言活动赖以交流的功能性的语言博弈，以隐形的共识（Hintergrundkonsensus）为基础。这种隐形的共识是在说话者相互提出的、至少是四种公认的要求的相互承认中形成的，这四种公认的要求是：语言表达的可理解性（Verständlichkeit der Äußerung）、陈述部分〔所包含的〕真理、行为部分的正确性或恰如其分、说话主体的真诚性（Wahrhaf-tigkeit des sprechenden Subjekts）。如果或者只要在交往中能够达到相互理解的目的，对理解的要求就必定在实际上得到兑现。对真诚的要求只能在相互作用（Interaktion）中得到兑现：在相互作用中，随着时间的推移，人们就能看出，对方是否"真的"也这样做了，或者交往活动只不过是装装样子，〔对方采取的态度〕事实上是一种战略。否则，对陈述的真实性的可靠要求和对行为规范的正确性的要求以及对我们所遵循的评价规范的恰如其分的要求，都会是另外的样子。这就是只有在对话中才能证明其合理性的诸种公认的要求。事实上的承认，在任何情况下，甚至在错误的情况下，都依赖于用对话的方式兑现所提出的要求的可能性。对话就是我们赖以论证认知所表达的言辞的活动。

人们以朴素的态度接受那些在行为中实际上提出的、构成主要共识的公认要求。相反，对话服务于舆论和规范方面有争议的公认要求。因此，行动和经验的系统明确地指明一种交往形式，在这种交往形式中，参与者不交流

① 《作为"意识形态"的技术科学》，法兰克福，1968，1970，第4版，第163页。

② 载哈贝马斯、卢曼《社会理论或者社会技术论——系统研究研究什么?》，法兰克福，1971，第101～141页。

信息，不控制和说明行为，不吸取和介绍经验，而是寻找论据和提供论证。因此，对话要求行为强制发挥作用（Virtualisierung），其结果应当是，除了准备合作和乐于相互理解（Verständigungsbereitschaft）的唯一动机外，让所有的动机都失去作用，并且把起作用的问题或有价值的问题与起源问题（Fragen der Genesis）分开。由此，对话就使公认要求发挥作用有了可能；公认的要求发挥作用就在于，面对交往行动的对象（物和事件、人和语言表达），我们提出实存的先决条件（Existenzvorbehalt），并且用可能的实存观点把握事实和规范。用胡塞尔的话说，在对话中，我们要抓住总话题（Generalthesis）。于是，事实就变成了事态（Sachverhalt）这种可能出现但也可能不出现的情况；规范变成了告示和警示（Empfehlungen und Warnungen）这种可能正确或合适但也可能不正确或不合适的情况。

交往的这种原本是非现实的形式结构，确保了通过对话可以实现的共识的可能性，而这种共识可以被认为是理性的。因为（广义的、传统理性意义上的）真理，由于其绝对性要求（Absolutheitsanspruch）而有别于单纯的可靠性，所以对话以绝对的事物为条件。真理的共识论（Konsensustheorie der Wahrheit）面对进行竞争的真理论应当说明，为什么不能从含义上要求一种不依赖于对话的（diskursunabhängig）真理标准；借助于这种真理的共识论，对话的结构似乎可以依据一个理想的谈话环境（Sprechsitua-tion）的必然的相互的预见和假设来解释[①]。纯粹的交往行动的诸种理想化作为说话的行动主体的真诚性赖以相互评价和检验的诸种条件，似乎可以相应的得到重构。对此，我在这里不能详细论述。但是，我对日常语言交往的规范基础所作的上述回顾已经大体上表明，我会在下面的论述中阐明我想借以对反对我的三种意见作出反应的战略。

认识与兴趣的客观性

对前两种反对〔我的〕意见，我愿一起来回答。从新近使用的行为—对话坐标系的观点看，我对下述观点的认识与迄今为止的认识相比，显然不同；对这些观点，我在这里当然只能通过某些战略性的提示来说明。

（1）在迄今的研究中，我探讨了认识与兴趣的关系，但没把始终受行

① 哈贝马斯、卢曼：《社会理论或者社会技术论——系统研究研究什么?》，法兰克福，1971，第136页等。

为网（Handlungskontext）影响的交往同超越行为强制的对话之间的批判的界限（kritische Schwelle）讲清楚。科学的客体领域的构成，当然可以被理解为我们在先于一切科学的社会生活世界中感知到的客体化（Objektivationen）的继续。但是，随着科学的〔发展〕而必然提出的客观性要求，依据的是经验压力和决断压力的实际效果和作用；这种实际效果首先使我们有可能用对话来检验假设性的公认要求，从而也使我们获得了经过论证的知识的产生（Generierung）。针对科学的简单地与事实相联系的客观主义的自我认识，我们可以为理论知识提供一种间接的行为联系（Handlungsbezug），但不能从生活实践的绝对命令中为理论知识得出一种直接的行为关系（我也从未对此作过论证）。包含在对话中的诸种意见，即用于论证目的的原始资料，诚然产生于经验和活动的不同联系。这些经验联系的逻辑，使人们在对话中由于种种意见始终只有用既定形式的语言才能得到准确的表述和引申，并且只有用既定的方法（在普遍化的高级阶段上通过“观察”和“咨询”）才能得到检验，从而认识自身。因此，以对话方式得到论证的理论命题（比论证更具有生命力的理论命题）也只能重新由专门的应用联系来验证：对物和事件的现象领域的陈述（或者对在物和事件中表现出来的深层结构的陈述），只能再变为给目的理性的行动指明诸种方向［变为工艺学和战略（Technologien und Strategien）］；对人和言论的现象领域的陈述（或者对社会制度的深层结构的陈述）只能再变为给交往行动指明诸种方向（变为实践知识）。与对话相比较，指导认识的兴趣维护的是行为和经验的各自系统的统一；指导认识的兴趣维护的是理论知识的潜在的行为联系，它不关心把看法转化为理论陈述，也不关心把理论陈述再转化为指明行为导向的知识。但是，指导认识的兴趣决不放弃与行为相关的（handlungsbezogen）、以经验为依据的、关于对象的种种看法和在不受经验影响的（erfahrungsfrei）、消除了行为负担的（handlungsentlastet）对话中得到论证的关于事实的种种陈述之间的差异；同样，指导认识的兴趣也不涉及事实上得到承认的和得到论证的公认要求之间的区别。

关于“下面”两种认识兴趣，即技术的认识兴趣和实践的认识兴趣的性质，以及它们首先遇到的质疑，可以用它们既不能像经验倾向或观点那样被把握，又不能像与行为规范相关的可变价值（variable Werte）那样用阐述和辩护来说明。确切地说，我们在试图解释理论陈述可能涉及的事实的“构成”时，“遇到”这些具有深厚人类学基础的兴趣；也就是：一方面是把可能的经验对象按范畴分类的基本概念系统，另一方面是方法（按照这些方

法，选择与行为相关的基本经验，使它们脱离自身的系统，并且用它们来达到以对话检验公认要求的目的；一句话，按照这些方法，与行为相关的基本经验，可以转化为“论证”）。认识的兴趣可以理解为借助真诚陈述的交往加以控制的行为系统的普遍化动因。因为行为是通过承认对话能够兑现的公认要求进行的，所以在社会文化发展的阶段上，基本的调节器不再具有特殊本能（或直觉）的形式，而是具有经验的与行为相关的组织的、普遍的、认知的战略形式。只要这些认识的兴趣能在反思自然科学和精神科学的研究逻辑的道路上得到确认和分析[①]，这些认识的兴趣就有权要求具有“先验的”性质；然而，一旦这类认识从认识人类学的角度被理解为自然史的结果，它们就具有一种“经验的”性质。我给“经验的”这个词加上引号，是因为要求一种进化论从自然史上来解释具有明显的社会文化生活方式特征的种种特性，换言之，用自然史的现实来解释社会系统的结构，而这种进化论，在客观化的科学的先验框架内自身不可能得到发展。假如这种进化论想要承担起这一使命，它就不能完全否认对文化的前历史（Vorgeschichte）的、依赖于社会文化生活方式的前认识（Vorverständnis）的反思形式。这首先是这样一些思辨，这些思辨似乎只有通过从科学逻辑上来解释现今的进化论和动物行为研究的状况才能得到弥补。诚然，这类思辨迄今为止只是为这些问题指出了一个前景[②]。

（2）至于说到第三种认识兴趣，即解放的认识兴趣，那么在我看来，已有更清楚的界定。这种兴趣随着镇压的暴力以正常的行使权力的形式在被扭曲的交往结构中延续，也就是说，随着统治的制度化而形成。这种兴趣的目的是自我反思。一旦我们试图在行为—对话的坐标系中来解释自我反思的结构，那么它同科学论证的区别就一清二楚：分析的对话不是对话，自我反

---

① 在这一点上，参阅哈贝马斯对皮尔士和狄尔泰的论述，见《认识与兴趣》，法兰克福，1968，1971，第5版，第5~8章。

② 在这一点上，我的观点同那些不分青红皂白地把我在阐述认识兴趣的性质时的观点想象为自然主义的人的观点并不十分吻合。这些人中除了M. 陶伊尼森之外，还有G. 欧尔莫热（Rohrmoser），见他的文章《批判理论的贫困》（弗赖堡，1970，第101页等）。我们不得不在其中进行活动的这个（最初？）不可避免的圈圈，虽然有能力很好地进行解释，然而，一旦我们遇到的问题与传统的最终论证问题相一致时，这个圈圈就可能成为在论证阶段上“偶然和必然”这对概念不再能明确区分的一个标记。也许关于认识兴趣的偶然性或必然性，以及关于人类或世界的偶然性或必然性的论证，整个说来毫无意义。无论是陶伊尼森和欧尔莫热在其十分慎重的阐述中指责我是自然主义，还是H. 阿尔伯特（Albert）肆无忌惮地骂我是反自然主义，都同我毫不相干。参阅阿尔伯特《为批判理性主义辩护》，慕尼黑，1971，第53页等。

思不进行论证。同自我反思的活动相联系的论证，建立在不依赖于自我反思而获得的理论知识根基上，即建立在对规则系统的理性的再构思或反思（Nachkonstruktion）根基上；如果我们想从认识上来研究经验，想参与到行为系统中去，或者想进行对话，我们就必须掌握规则系统的理性的再构思。迄今为止，我没有充分地把再构思与自我反思加以区分。[①]

自我反思能使那些从意识形态上决定当前的实践行动的形成过程和观察世界的形成过程的决定者们醒悟。因此，分析的回忆适用于独立的个体（Partikulares），适用于单个主体的（或者由集团的同一性来维系的集体的）特殊的形成过程。相反，理性的再构思涵盖任何主体都能遵守的无人签字盖章的规则系统，只要主体获得了相应的规则能力。主体性始终没人过问，而反思的经验只有在主体性的视野内才是可能的。在哲学的传统中，自我认识的这两种合法形式，在反思的标题下，大多没有定论。但是，区别的无可辩驳的标准却是存在的。自我反思由于一个事先没有被意识到的东西（Unbewußtes）在实践中成功地被意识到而变成认识：分析的认识——如果我可以借用维特根斯坦这一戏剧性的用语的话——渗入到人们的生活中。甚至，一种成功的再构思使一个"无意识地"运转着的规则系统以某种方式变成意识；它使得借助于规则以直觉知识（know how）的方式给定的直观知识（intuitives Wissen）成了明确的知识。但这种理论知识没有实践成果。通过对逻辑或者语言学的学习，我获得了一种理论知识，然而，一般说来我并没有因此而改变迄今为止所作的实际推论或者实际的语言。

这种情况的解释就在于，自我反思，正如医生与病人之间的分析性的谈话表明的那样[②]，不是对话，不是或多或少类似于进行对话。当病人面对医生不是一开始就采取对等的态度时，那就更不是治疗性的"对话"了：病人不具备对话参加者的条件。一个成功的治疗性的"对话"，是以通常的对话一开始就要求的东西为结果；在具有不同能力的对话伙伴之间，在接受对话角色时，以及在选择和进行对话活动时，这种对话必须有实际的机遇平等。另一方面，治疗性的对话所做的事情也多于通常的对话所做的事情。因为治疗性的对话，始终以独特的方式同行动—经验系统交叉在一起，即它不是摆脱了行为负担的（handlungsentlastet）和不依赖于经验的（erfahrungs-freie）对话，它仅仅是论述有效性问题（Geltungsfragen），并且必须从外面

① 参阅《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第126页等。

② 《认识与兴趣》，法兰克福，1968，1971，第5版，第279页等。

引入所有内容或信息，所以，成功的自我反思产生的结果是这样一种认识：这种认识不仅能满足用对话来实现真理（以及正确性）要求的条件，而且能满足（在正常情况下根本不用通过对话来达到的）真诚性要求的条件。当病人接受了医生提出的和“经过仔细推敲的”解释，并且证实这类解释是符合真实情况的时候，病人就会同时认识到自己的自我幻觉。〔医生的〕真诚解释，使病人说实话有了可能；迄今为止，病人至少是用假话来欺骗自己（有时也欺骗别人）。真诚的要求，一般说来只能在行为联系中得到检验。克服交往结构本身的种种扭曲在其中能够得到克服的那种良好交往，是最理想的交往；在这样的交往中，真诚的要求同时可以和真理要求一起，用“对话”来检验（并且可以把这些要求视作不合理的加以拒绝）。

另一方面，诸种再构思是日常对话的内容。同其他的对话内容相比，这些再构思的特点显然是：它们只有以反思的态度方能产生。可以再构思的诸种规则系统，不涉及其公认的要求已经有了问题的生活实践的那些认识的构成部分；也不涉及在论证这些公认要求时积累起来的科学理论；确切地说，规则系统的再构思需要的是从对话本身产生的推动力：是对我们在理性的谈话中始终天真地坚信的诸种假想的反思。因此这种知识类型始终要求一种特殊的，即其性质是“纯的”知识；迄今为止，这种知识类型用逻辑学和元数学（Metamathematik），用认识论和语言学构成了诸种哲学学科的核心。对客观化的科学来说（die objektivierenden Wissenschaften）这种知识类型不是基本要素，因此它始终未被技术的和实践的认识兴趣所触及。当然，对批判类型的诸种科学来说，例如把自我反思当做活动方式的心理分析来说，诸种再构思无论从纵的和横的方面[①]看，似乎都具有建设的意义。只有依靠再构思，自我反思的理论才能发展。所以，再构思在自我反思这条道路上获得同解放的认识兴趣的间接联系，而解放的认识兴趣可以直接成为自我反思的力量。[②]

---

① 参阅哈贝马斯、卢曼《社会理论或者社会技术论——系统研究研究什么?》，第171～175、272页等。

② 这种情况，想必阿佩尔在他的论述中是知道的，他写道：“尽管理性与理性兴趣有同一性，但是理论反思与真正的实际参与则不是一回事；相反，在哲学反思的最高阶段上，二者作为截然对立的要素，在解放的认识兴趣中，再次相互分离。”（《科学即解放?》，载《普通科学论杂志》第1卷，1970，第193页等。）如果我把“理论反思”理解为理性重建的过程，那么我就是能承认〔理论反思〕同解放的认识兴趣具有一种直接的、以自我反思为中介的联系。但是，我不愿像阿佩尔那样，考虑自我反思某一个依据情况所作的介入问题，而是强调统治集团所确立的精神的制度化问题；统治集团所确立的精神，如同其他两个从人类学上讲基础“更深厚的”认识兴趣一样，都是人所共知的。

论对话的制度化

反对我的第三种意见向我提出的问题是：心理分析的对话作为模式对有组织的政治集团之间的争论来说难道不会产生误导吗？如何恰如其分地把理论转化为实践呢？在回答这个问题之前，我想用历史发展的观点来考察一下理论与实践的关系。

这就是说，我可以在行动—对话的坐标系内对理论与实践的关系这一规范问题，作一令人惊讶的描述。那种认为行为上有成效的（handlungstragend）共识是建立在只有用对话才能兑现的、事实上得到承认的公认要求基础上的见解是可信的；此外，人们可以看到，只要我们愿意对话，我们就必须互相营造一个理想的谈话氛围。因此对交往行为来说，对话具有一种基本意义。另一方面，从历史上看，对话只是在后来才丧失了它的个别特征。对于既定的领域来说，对话的制度化只有在可确认的条件下存在着接受对话的普遍期待时，对话才能成为一个既定社会的一种制度上重要的学习机制。

在社会进化中，这些领域特有的局部对话（bereichsspezifische Teildiskurse）的制度化标志着富有成效的革新成就；一种社会发展理论，似乎应该同生产力的发展，以及驾驭能力的扩大联系起来解释这些革新的成就。戏剧性的事例是：首先，对话的制度化，在这些对话中，神秘的和宗教的世界解说的公认的要求在体系上会受到怀疑和考验——我们把这种情况理解为古代雅典哲学的开始；其次，在这些对话中，从职业伦理上传统的、技术上有用的世俗知识的公认要求在体系上也会受到怀疑和考验——我们把这种情况理解为现代经验科学的开始（现代经验科学中当然也包括古代和中世纪末期我们的前人所做的研究）；最后，在这些对话中，同实践问题和政治决断相联系的公认的要求应当不断地受到怀疑和考验——当然，在17世纪的英国，后来在欧洲大陆和美国，包括在文艺复兴时期的意大利的诸多城市中，都形成了资产阶级的公众社会（die bürgerliche Öffent-lichkeit），以及与此相联系形成了治理〔国家〕的代议制形式（repräsentative Formen der Regierung）——资产阶级的民主。这是一些很突出事例，当然仅仅是一些事例。今天，这些迄今为止自然而然植根于文化传统中的社会化（Sozialisation）的传统模式，通过儿童教育的心理化和学校课程的政治教育（bildungspolitisch）规划，不再被视为一成不变的东西；并且通过"科学化"的进程，已为普遍的实践对话所接受。这也适用于文学和艺术作品；"肯定的"、与生活实践相脱离的、要求具有美丽外观的超验的资

产阶级文化正在解体。

这些现象到底可以有多少种解释，以及对话的表现形式为何不能从制度上给予保障，把对话的学习机制扩展到新的、摆脱了传统束缚的认识和意志形成的诸领域上，人们可以以资产阶级民主为例看得一清二楚。在把一切政治上富有成果的决断过程同广大公民的有法律保障的对话的意志形成联系在一起的大胆设想，在19世纪的过程中、在生产方式受到限制的条件下破灭之后，如果我可以做一种极其简单的概括的话，那么我要说，出现了诸种力量的两极分化。也就是产生了把用对话来解释政治—实践问题的要求作为幻想加以否定，以及用实证主义观点否认这些问题能够具有真理性（Wahrheitsfähigkeit）的倾向。在晚期资本主义社会制度的大众民主制中，资产阶级的自由和自我决断的观念受到了损害，并且让位于“现实主义的”解释。因此，政治对话在公众社会中（in der Öffentlichkeit）、在政党和社会团体中、在议会中纯粹是假象，并且在一切可以想象的情况中也将始终是假象。利益的妥协服从于权力和权力平衡的逻辑，〔因此〕，它不接受理性化。这构成了这本书中详细研讨的倾向：我力图说明为什么资产阶级革命的观念必然是虚假的意识；为什么这些观念必定始终是意识形态，而且只可能由这样一些人，即由于他们在生产过程中的地位和他们的阶级状况的经验而善于洞察资产阶级意识形态的人来实现。马克思批评建立资产阶级民主的幼稚要求，同时也公开否认资产阶级的理想。他指出，资产阶级民主是不可能实现的。他的这一观点依据的是把自身理解为意识形态批判的政治经济学批判。共产党人的任务就是把这一批判变为实践活动（das Praktischwerden）。共产党就是由此发展起来的。随着这一组织形式的出现，某种十分独特的东西就制度化了：对外，对阶级敌人采取战略行动并进行政治斗争；对内，对雇佣劳动者大众，通过启蒙将其组织起来，用对话引导他们的自我反思过程。无产阶级的先锋队必须掌握两种本领：武器的批判和批判的武器。

在这种情况下，人类的历史成了特有的反思（人类的历史总是以新的动力自然而然地使解决问题的对话形式制度化）。为了用意志和意识从整体上贯彻作为社会制度的组织原则的对话的意志形成，应该使政治斗争依附于一种理论；这种理论使社会阶级对自身的启蒙成为可能。不过，难道这就能使自我反思的实践活动成为政治斗争的形式，并因此能以合法的形式成为一个战斗的组织的任务吗？

启蒙的组织

如果我们可以把“思考”（Denken）理解为一个由单个主体在内心进行的、同对话相联系的（diskursgebunden）论证过程，那么，自我反思也可以被理解为一种“治疗性对话的”内心活动（Verinnerlichung）。在两种情况中，交往返回到孤独的主体内心（Innerlichkeit），绝不会使可能得到保存的主体相互间的对话结构停止：思考的主体同反思的主体一样，至少应该扮演两种对话角色，假如论证不应该仅仅是分析的（和基本上可用机器来代替）的话。这在（内心的）对话情况中是没有问题的。参加对话者的地位是平等的，并且基本上是可以交换的；因此，对话角色的内部分配在思想上不会产生困难。在（内心的）治疗中，则不是这种情况。对话者在分析性的对话中的地位是不对等的；在交往的过程中，他们的地位时常变化，并且只有在成功的治疗的最后，在那种从一开始就存在于对话的参加者之间的、对等的关系中表现出来。所以，孤独的主体的自我反思的要求是一种完全自相矛盾的活动：一部分自我必须是以主体自身处在一种需要帮助的境地的方式同另一部分自我相分离。心理分析的对话可以把主体诸部分之间的这种内心活动明白地表达出来；在心理分析的对话中，作为外部关系重新建立起来的内心活动，在孤独的主体中，通过外部关系的内心活动，只保留一种可能的现实性。

尽管如此，孤独的自我反思模式也有道理。这就是说，在这种模式中表现出探险行为；这种探险就在于只接受自我反思的假象的诡辩的偏见或冲动的可能性：在孤独的自我反思活动中，主体可能自己欺骗自己。他当然要为自己的错误付出代价。相反，如果两个伙伴在共生共存（一个扮演启蒙者的角色，另一个扮演寻找对自己进行启蒙的角色）的水平面上，一个伙伴的欺骗不被另一个伙伴所接受，那么双方的生活联系的统一性就应该从制度上得到充分保证，以至于使两个伙伴同样承受他们所犯下的错误和这一错误所造成的后果。黑格尔用在命运的因果性中产生的伦理性概念发展了这一模式。

在心理分析中，有两种已被大家所熟知的预防滥用〔自我反思〕的，即滥用冲动的基本的、语用学的措施。一是基本理论的真理的要求，而且这种要求必须按照科学的对话的普遍规则予以捍卫，否则理论就会被抛弃或修改。二是理论上推导出来的、适用于个别情况的理论解释的正确性，需要用成功的自我反思来证实；真理同真实性是一致的。换言之：病人是最终的裁判（*letzte* Instanz）。此外，心理分析家必须满足得到法律承认的医生联合会的职业伦理



的和职业实践的诸种要求；违犯职业规范和医术规则的行为，在相关范围内是可以监督的。最后，一般说来，病人同其医生可以保持某种距离；病人的角色尽管有转化和反方向的转化（Übertragung und Gegenübertragung），但不是总体的（to-tal），而是不同角色系统中许多角色中的一个角色。在一定的范围内，病人始终具有同分析者交换位置或者中断治疗的可能性。

在大集团（这些大集团由系统上受到扭曲的雷同的交往模式决定，受启蒙过程指导，政治上应该加以改变）相互作用的层面上，预防滥用自我反思的措施又是怎样一种状况呢？

伽达默尔（H. G. Gadamer）和吉格尔（H. J. Giegel）反对把从心理分析那里借用来的模式运用于大的集团的不加区别的诸种尝试；他们是正确的。伽达默尔在其《解释学和意识形态批判》一文的答辩中写道："那种概括性地让其他偏见或者让占统治地位的社会偏见看到了自己的强制特征，并且要求用交往手段来消除这种偏见的批判，正如我和吉格尔认为的那样，自己也处在失衡的状态中。批判必须忽略根本差别。在心理分析中，病人的痛苦和治愈愿望，为医生的医疗行动和树立自己的权威提供了坚实的基础；医生没有必要急于〔给病人〕解释〔病人〕遭到排斥的动因。这里，〔病人〕自愿地服从于〔医生〕是坚实的基础。相反，在社会生活中，反对者的反抗以及反抗反对者，则是一切事务的共同前提。"[①] 伽达默尔同时也提到了吉格尔的观点："革命斗争绝不是大规模的心理分析的医治。解放的实践的这两种形式间的区别就在于：给病人以帮助是为了把病人从他所受到的强制中解放出来，而统治阶级试图把自己从社会强制关系中解脱出来，必然表现为它对其他阶级行使统治的一种威胁。这里的对立远比心理分析中的对立更尖锐。被压迫阶级不仅怀疑统治阶级的对话能力，而且有充分理由认为，它同统治阶级进行对话的任何尝试，只是防范统治阶级统治的机会。"[②]

当我们把自己限制在吉格尔所引用的马克思的有组织的阶级斗争这一例子上时，我们就可以清楚地看出，阶级之间的战略斗争同医生与病人之间的相互作用并不是一回事。这种模式只可以用来规范地构建共产党与群众之间的关系，广大群众则可以通过共产党了解他们自身的状况。虽然在马克思看来，这两种情况中的理论是一回事。我可以用心理分析（以及用马克思的意

① 见伽达默尔的答辩，载《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第307页等。

② H. J. 吉格尔：《反思与解放》，载《解释学与意识形态批判》，法兰克福，1971，第278页等。

识形态批判）的理论来阐述反思过程和消除交往障碍：由此得出的〔治疗或理论的〕接受者（der Adressat）在同自己以及同别人交往中的真诚性，是分析家（或党的知识分子）所建议的解释真理的指示器。但是，我也可以使用同一种理论推导出一种具有解释性的假定，而无须有机会（或寻找机会）同相关者进行交流，以及证明我对这一理论的反思过程的解释。在这种情况下，我会满足于科学对话中的那些常用的程序：例如我可以耐心地观察那些从病理学上能够确认的行为模式和交往模式在特殊条件下是否周而复始，或者在反思得以进行的其他条件下是否发生变化。只是在治疗性的“对话”交往中，即在成功的教育过程中通过病人的毫无强制的赞同才可能获得的那种批判的真正的认可，当然是难以达到的。我们必须把理论在其中得到运用的启蒙过程的组织同理论的对话加以区别。理论可以（首先）限制在以全局利益为特征的、具有既定目标的集团上（Zielgruppe）。

当然，这种区别不是从批判上，也不是从政治经济学批判上一眼就能看清的。马克思绝不因此就排除这样一些情况，在这些情况中，信任反对者的对话能力并非原则上毫无根据，并且，批判的武器远比武器的批判富有成效。这就是说，马克思绝没有因此就排除这样一些情况，在这些情况中，彻底的改革论（der tadikale Reformismus）的诸种尝试，比革命斗争更有希望（它不仅想对内，而且也想对外加以证明）。在另外一些情况下，又难以从根本上把积极从事启蒙工作的、具有既定目标的集团同囿于意识形态的反对者区别开来；于是，存在下来的就只是那种个人所获得的 18 世纪启蒙风格的诸种观点的空泛传播。例如，阿多尔诺（Th. W. Adorno）就曾这样评价他的批判。针对某些宗派活动，今天似乎有必要指出，在晚期资本主义社会中，普通教育体制结构的变化，对启蒙的组织来说，可能比毫无作用的干部培训（Kaderschulung）或者比软弱无力的政党建设更为重要。我只想以此来说明，这是一些无法预测的经验问题。本身（per se）不考虑种种情况而信守斗争的、富有思想内容的理论不可能有。诚然，我们可以根据理论是否按其结构同可能的解放相联系或者不相联系来区分理论。

组织问题的历史思考

只有当我们首先把具有不同衡量标准的三种功能加以区别时，理论与实践的中介才能得到解释，它们是：坚持科学对话的批判理论的构成和完善；启蒙过程的组织（批判理论可以在这些启蒙过程中得到运用，并且可以采取

独特的方式在具有既定目标的既定集团中，在解释反思过程上得到检验)；最后，恰如其分的战略选择，策略问题的解决，政治斗争的领导。在第一层面上，涉及的是真正的陈述；在第二层面上，涉及的是真正的认识；在第三层面上，涉及的是英明的决断。因为在欧洲工人运动的传统中，政党的组织同时肩负着所有三项任务，所以特殊的区别被弄得模糊不清。理论的首要工作就是向它的接受者解释他们在对抗性的社会制度中所具有的地位，以及解释他们在这种社会状况中客观上能够意识到的诸种利益就是他们自身的诸种利益。只有随着有组织的启蒙和思想交流使那些具有既定目标的集团在人们为它们提供的解释中实实在在地认识自己时，一种现实的意识才能从用分析的方法进行的解释中产生，一个有行动能力的集团的真正利益才能从客观上是确定的全局利益中产生。马克思称这是无产者大众作为“自为的阶级”[①]的形成；马克思把产业无产阶级视为唯一具有既定目标的集团。马克思当然也指出了理论上已经得到了启蒙的共产党人应该把工人群众的启蒙过程组织起来的客观条件。经济上强迫“工人联合”起来和工厂体制中劳动的社会化创造了工人必然自发地学会捍卫他们的共同利益的共同环境；“雇佣劳动现实上属于资本”，同时也创造了工人能够意识到经济斗争的政治含义的现实基础。

行动的组织同启蒙的过程是有区别的。当理论既能使启蒙工作合法化，又由于交往上失败使自己受到批驳，从而使自己得到纠正时，它绝不会毫无理由（a fortiori）地使具体情况下的冒险性的战略行动和决断合法化。政治斗争的诸种决断不能事先从理论上加以论证，然后从组织上加以贯彻。政治斗争诸种决断的唯一可能论证就是参加对话的人在实际对话中可以获取的共识；参加对话的这些人在意识到他们的共同利益以及在认识到诸种复杂情况和可以预测的主要后果及次要后果时，只可能知道，他们将要遇到的是何种风险。事先就让可能牺牲的人确信他们肩负的是世界史的使命的理论，是不会有的。马克思让携起手来共同行动的无产阶级确信共同行动具有的唯一优点，似曾是：一个借助于真正的批判而形成的阶级，只能在实践对话中说明，可以如何理智地进行政治行动。而资产阶级政党，即整个统治阶级的成员受意识形态的束缚，不能合理地解释实践问题，因此只能在强制下行动和做出反应。

我曾加以区别的那三种功能，即三项任务，并不能按照一个原则来完

① 《哲学的贫困》，见《马克思恩格斯全集》第4卷，北京，人民出版社，1958，第196页。

成：①一种理论只有在科学工作者自由地进行理论对话的条件下才能发展；②启蒙过程只有在进行积极的启蒙工作的受预防措施的约束，既遵守各种预防措施，又按照治病的“对话”模式确保种种交往有活动空间的前提下，才能组织起来；③政治斗争只有在一切重大决断都依赖于对话者的实践对话的前提下，才能合法地进行；这个时候，特别是这个时候，谁都没有掌握真理的特权。按照同一个原则来完成所有三项任务的组织，不可能正确地完成任何任务。即便这个组织，例如列宁的党，按照无情的历史的普遍标准是成功的，它也要为其成功付出代价，就像自相矛盾的胜利在自发的联系中，在迄今不可动摇的连续性的前后联系中始终要付出的那种代价一样。

卢卡奇在 1922 年 9 月写成的著名文章《关于组织问题的方法论》中，对党的理论作了最彻底的论述；这一论述只是着眼于领导政治斗争的政令和解决理论与实践的中介或联系（Vermittlung）问题。他提出的命题的意义就在于：“组织是理论与实践之间的中介形式”[①]。首先，他把理论置于战略行动的需要之下。他写道：“只有侧重的组织方面的问题才有可能用实践观点对理论进行真正的批评。如果理论和行动直接并列，而没有弄明白理论应该如何影响行动，即没有明确表明它们之间的联系，那么对理论就只能从它自己内部的矛盾来进行批评。”[②] 理论的真理不由理论是否对既定的、为行动做准备的对话有用来检验，这对卢卡奇来说并不重要。理论陈述必须在与组织相关的问题中来选择，因此党内科学对话的空间也就没有了。这似乎促进了机会主义的滋长：“在纯粹的理论中，各种不同的观点和思潮可以和平共处，它们的对立只是采取讨论的形式，讨论可以在同一个组织的范围内平静地进行，而不必把这个组织炸毁。但是只要这些同样的问题被赋予组织的形式，它们立刻就成了尖锐对立起来甚至彼此完全不能相容的派别。任何一个‘理论’倾向或意见分歧，如果想要超出纯粹理论或抽象意见的水平，就是说，如果它真的想要为它自己的实现开辟道路，它就必须立即变为组织的东西。”[③] 卢卡奇不想容忍对假想的〔理论〕地位的悬而不决。因此〔他认为〕

---

① 卢卡奇：《关于组织问题的方法论》，载卢卡奇《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第 389 页。

② 卢卡奇：《关于组织问题的方法论》，载卢卡奇《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第 391 页。

③ 卢卡奇：《关于组织问题的方法论》，载卢卡奇《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第 389 ~ 340 页。

应该立即从组织上对理论分歧给予确认。[1] 其次，无产阶级的启蒙正如理论一样，也应该毫无疑问地服从于党的领导的目的。虽然卢卡奇像马克思一样认为，党的任务就在于用正确的理论引导广大雇佣劳动者“对他们自己在既定的历史发展阶段上的客观状态进行认识”，但是，他绝不是把共产党为无产阶级的阶级意识的发展所做的努力理解为这样一个启蒙过程：“在这个过程中只是让未被意识到的东西被意识到，使隐藏着的东西明确起来……更确切地说，在这个启蒙过程中，获得意识（Bewußtwerden）的这个过程对无产阶级自己来说不意味着是一种可怕的意识形态危机。”[2] 卢卡奇和列宁一样坚信，资本主义的思想和情感方式始终还强烈地束缚着无产阶级；无产阶级主体的发展落后于经济危机。但是，如果“从无产阶级没有彻底和明确的革命意志中得（不）出没有客观革命形势的结论”[3]，如果“个人意识和阶级意识之间的这种冲突在每个个别的无产者身上绝不是偶然的”[4]，那么党作为阶级意识的体现者也必须代替群众而行动，而且不允许听任群众的自发性。这是党要做的第一个自觉的行动；党在斗争中驾驭的是一个尚不成熟的无产阶级，而无产阶级在斗争过程中首先是形成阶级。在党内，落后的阶级至少可以把一个已经预见到的、虽然它自己还没有掌握的意识视为一种偶像：“共产党必须作为独立的组织存在，这样，无产阶级才能够直接看到自己的具有历史形象的阶级意识。”[5]

因此，通过借助于理论进行自我反思的人们所赞同的理论，最终也就无须加以证实。如果组织上独立自主的政党必须“经常在策略上照顾到最广大最落后的群众的意识水平”，那么，“我们在这里就可以看到正确理论对共产党的组织问题的作用。共产党应该代表无产阶级行动的最高的客观形式。但是要做到这一点，正确的理论见解是必要的前提条件”[6]。卢卡奇在其他地方所说的理论的进一步发展，则受组织问题的强制性淘汰（Selektionszwang）操纵；相反，理论对处于附庸地位的群众来说，则是一种不可侵犯的客观力量。

组织问题并不是第一位的东西（Erstes）。卢卡奇在组织问题与客观主义

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第342页。
② 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第395页。
③ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第396页。
④ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第410页。
⑤ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第420页。
⑥ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京，商务印书馆，1995，第395页。

的历史哲学之间建立了一种直接的关系。斯大林主义的实践灾难性地证明，当做工具来使用的党组织和退化为合法的科学的马克思主义，[1] 只是相互补充。

奥斯卡·奈格特（Oskar Negt）近年来对组织问题作了非正统的考虑。[2] 如果我没有看错的话，他自己仍然被这样的传统所束缚；在这种传统中，理论的构成和启蒙的组织没有以人们所希望的结果同战略行动的强制相分开，但是，为了政治行动的独立性，启蒙组织显示了它们的自主性。任何理论和启蒙都没有使我们减轻由于党派之见（Parteinahme）和它没有预料到的后果而承受的风险。解放的尝试，即把文化传统的乌托邦内涵变为现实的那些尝试，就（可以从理论上说明的）体制所产生的冲突和在有些情况下可以避免的压迫和痛苦而言，可以被解释为实践的必然性。但是，这类尝试也仅仅是试验；它们试图〔研究的是〕人的本性的可变性的界限，特别是历史上变化着的欲求结构的界限，是我们的理论知识不能逾越的，以及如我认为的那样，由于基本的原因也不可能逾越的界限。如果在检验这类“实践的假设”时，我们这些相关的主体自己也置身于试验规划中，那么在试验对象和试验者之间就不会出现什么限制，而且，所有参与者都必定会懂得他们在做什么——他们所做的正是用对话来构建一个共同的意志。

有这样一些情况，由于这些情况，上面的这些考虑是滑稽的，或者十分可笑；在这些情况中，我们必须像从前一样行动，但不能以其辩护能力还不充分的理论为依据。

关于必须客观地运用反思理论的说明

以启蒙为基础的理论所具有的特征是它的真理要求必须在各个不同阶段上接受检验。检验的第一阶段是科学的对话。在科学的对话中，理论上所推论的假说的真理要求，将在科学论证的普遍形式中受到支持或反驳。经不起科学对话检验的理论当然必定被抛弃。反思理论的公认要求，在这个阶段上当然只能以试验的态度加以论证。反思理论的公认要求只能在能够取得成功的启蒙过程中得到兑现；这样的启蒙过程导致的结果当然是，参与对话的人

---

① 参阅 O. 奈格特《作为合法性科学的马克思主义——论斯大林主义哲学的起源》，法兰克福，1969，第 7 ~ 50 页。

② O. 奈格特：《作为抗议的政治》，法兰克福，1971，第 175、186、214 页等。

自愿地承认理论上可推导的解释。在启蒙过程兑现不了理论要求的情况下，只要不是所有可能与理论解释相关的人都有机会在适当的情况下赞成或者反对理论所提供的解释，启蒙过程就支持理论的真理要求。由此产生了政治斗争条件下运用反思理论时的保留态度。现在我再返回到伽达默尔和吉格尔所提出的疑虑上。

那些认为自己理论上受到了启蒙的集团（以及马克思当年将其等同于共产党人和共产党的先锋集团），鉴于对手的情况，必须在启蒙和斗争的战略间，即必须在保持交往或断绝交往间进行选择。即使是斗争，狭义上的战略行动，也应该与先锋队及其具有既定目标的集团内部的对话重新保持联系。由于中断交往而遭到排斥的对手（甚至潜在的盟友），只要有可能，当然也可以被吸收到这些直接有利于行动的组织而不利于启蒙的实践的对话中。在这种情况下就出现一件有趣的事情，即说明对手的暂时对话能力，说明由于受局部利益制约必然产生的意识形态强制的有趣的事情。这就要客观地运用理论。也就是说，在这些意识形态批判的说明中，针对现实(kontrafaktisch）我们要设想一种对手之间尚未破裂的、自然形成的（从上述思想上说是辩证的）关系。我们不考虑下述情况：独特的集团必然要求借助于同一种理论把握住纯属自然形成的关系并且要求超越这种关系。这就表明，一种反思理论，只有在启蒙的条件下，而不是在战略行动的条件下，才能没有矛盾地加以运用。这种区别可以从反思的追溯既往的态度中得到说明。

启蒙的组织，只要它的工作富有成效，它就能引起反思。主体赖以认识自身和自身状况的那些理论说明是追溯既往的：它们把教育过程变为意识。因此，〔使人们〕产生意识的（bewußtmach-end）理论提出了交往的系统的扭曲能够得到纠正的和实践的对话能够进行的诸种条件。但是，产生意识的理论并不包括预测相关者未来行动的信息。甚至，分析家也没有权利用预测的方法〔给人〕提供行为指令（Handlungsanweisung）：病人自身必须为自己的行动承担后果。从反思的追溯既往的态度中产生的结果是，启蒙能够使我们从被扭曲的交往的（辩证的）联系中摆脱出来。但是随着理论向我们说明我们在这种联系中受到的禁锢，理论也就揭示了这种联系。因此，要求我们随着认识辩证地行动是毫无意义的。这种要求是基于一个范畴错误。我们只是在系统被扭曲的交往的、可以辩证地加以说明的这种联系本身没有被看清时，或者说没有被我们看清时，我们才会在这种联系中采取行动。因此，理论对行动的组织，即对政治斗争的组织所起的作用，有别于它对启蒙的组

织所起的作用。自我反思的实践后果是态度的变化，这些变化产生于，并且理所当然地（eo ipso）产生于对以往的因果关系的认识。集团（它作为先锋队已经为自己设想了成功的启蒙过程）内部的对话中经过准备的、面向未来的战略行动，相反不能以同一方式，用反思知识来加以论证。

甚至，战略对手声明暂时不参加对话的意识形态批判，只是保留这样一种假想：只有在既定情况下，不可能举行的那种对话，才能在所有参加者中对理论的真理性作出决断。当然，反思理论在战略行动条件下的客观运用，无论从哪方面看，都是合法的。反思理论的客观运用，可以用假设的观点来说明斗争形势；例如，似乎所夺取的任何一个胜利，不仅（像通常那样）是贯彻一种特定的利益、反对另一种利益，而且也是通往预期状况的一个步骤；这个步骤使得全面启蒙，并且通过全面启蒙使得所有参加者（不再只是相关的人）的无限制的对话意志的形成成为可能。这些说明，从那种预期的状况看，都是追溯既往的。因此，它们为战略行动以及为种种决断在为行动做准备的对话中赖以得到论证的诸种准则揭示了一种前景。但是，这些客观说明本身不能要求一种论证功能。这就是说，客观说明必须针对现实把最先制定的自身的行动（以及对手的反应）理解为一个尚未结束的集体的意志形成过程的诸要素。相反，自我反思的可靠性的基础是：回忆的意志形成过程随着回忆活动降为过去。

决心进行斗争和冒险的那些人的战略行动虽然可以在一个通过期盼才有可能的回忆中得到说明，但在这个层面上并非同时能够借助于反思理论必然得到论证。他们的战略行动有一个充分的理由，那就是，启蒙者要求拥有凌驾于被启蒙者之上的优越性在理论上是不可避免的，但它同时是虚构的，并且需要自己给予更正：在一个启蒙过程中，只有参与者。

一　古典的政治学说与社会哲学的关系

在亚里士多德的著作中，“政治学”是实践哲学的一部分。它的传统一直延伸到19世纪。[①] 历史主义最终破坏了这一传统。[②] 哲学的生命之水越多地被导入部门科学的大渠，实践哲学的传统的大河就越干涸。18世纪末叶以来，新形成的诸种社会科学以及公法的诸种学科，危害着古典政治学说的生存。脱离实践哲学躯体的这一进程，首先是随着人们按照现代经验科学（现代经验科学除了名称之外，同古老的“政治学”已不再有什么共同之处）的模式来建立政治学而结束。今天我们还能看到的这种古典政治学，似乎已是过了时的和毫无希望的政治学。随着新时期的开始，它被剥夺了在哲学领域内生存的权利：当霍布斯（Hobbes）在17世纪中叶着手研究国家的成因、形式和权力（the matter, forme and power）时，他所研究的已经不再是亚里士多德所说的“政治学”，而是社会哲学了。他彻底地背离了200年前就已陷入停滞状态的古典传统。因为他实现了一方面由马基雅维利（Machiavelli），另一方面由莫尔（Morus, More, Thomas）在政治哲学中所开创的思维方式的革命。古典的政治学对我们大家来说已成了陌生的东西。这主要在三个方面：

（1）政治学本身是美好的和正当的生活学说；政治学是伦理学的延续。因为在亚里士多德看来，在以法律（nomoi）为基础的宪法与市民生活的伦理之间并没有矛盾；反过来说，行动的规范性同伦理和法律又是不可分的。只有政治学才赋予公民以美好生活的权利。人是政治动物（zoon politikon），

① 参阅亨尼斯（W. Hennis）《政治与实践哲学》，Neuwied，1963；马约（H. Maier）：《古老的德国国家学说和管理学说》，Neuwied，1966。

② 参阅里德尔（M. Riedel）《18世纪末的亚里士多德传统》，载《纪念 Otto Brunner 文集》，哥廷根，1962，第278页，以及作者的《19世纪德国历史著作中的国家概念》，载《国家》第2卷，1963，第41页和作者的《“资产阶级社会”的概念和这一概念的历史根源问题》，载《黑格尔的法哲学研究》，法兰克福，1969，第135页。

其含义是，人要靠城邦来实现其本质①。相反，在康德那里，个人的纯粹内在自由的伦理行为同个人的外部行为的合法性有明确区别。如同道德性与合法性有区别那样，政治学同道德性和合法性也有区别；政治学作为功利主义处世学说（Klugheitslehre）的技术性的专门知识，它所具有的价值和意义相当可疑。

（2）从狭义的希腊文的含义上说，古老的政治学说仅仅与实践相关。古老的政治学说同技术（Techne），即同使用技术熟练地制作产品和扎扎实实地完成客观任务毫无关系。② 政治学的目的最终永远是培养性格；它采用的方法是教育学的方法，而不是技术手段。相反，在霍布斯看来，培根（Bacon）提出的格言“知识就是力量”（scientia propter potentiam）已经是一件不言而喻的事——人类把自身的最大进步归因于技术，并且首先归因于使国家得以真正建立起来的政治技术（politische Technik）。

（3）亚里士多德强调说，政治学，即全部实践哲学，在自己的认识要求中，不能以严格的科学、以绝对肯定的认识（episteme）来作为衡量自己的尺度，因为政治学的对象、正义的事和正当的事在变化的和偶然的实践联系中缺乏本体论的连续性和逻辑的必然性。实践哲学的价值和意义是思维，是它对情况的明智的认识；从西塞罗（Cicero）到伯克（Burke）的古典政治学的传统，依据的就是对情况的明智认识。相反，霍布斯想建立的政治学则是认识正义的本质，即法律和协定。这种主张已经同当时新的自然科学的认识理念相吻合：我们只能认识我们自己创立的对象。③

维科④在比较现代的与古典的政治学的研究形式时的得失观

霍布斯《利维坦》第29章中，一开始就十分自信地宣称：“寿数有限

① 参阅约希姆·里特（J. Ritter）《论亚里士多德的实践哲学基础》，载《法哲学和社会哲学文库》XLVI，1960，第179页；作者的《亚里士多德的自然法》，*res publica* 第6期，斯图加特，1961，以及作者的《形而上学与哲学》，法兰克福，1969，第9~179页。

② 参阅阿恩特（Hannah Arendt）：*Vita activa*，斯图加特，1960。研究阿恩特的重要论著以及阅读H.G.伽达默尔的《真理与方法》（图宾根，1961），使我注意到了亚里士多德关于手段与实践的区别的基本意义。

③ G.B.维科：《新科学》，Auerbach译，慕尼黑，1924，第124、139页。

④ 维科（G.B.Vico，1668~1744），意大利历史哲学家和法哲学家，历史主义和精神科学体系的奠基人。——译者注

的人所造就的东西虽然没有可以永生的，但如果人们果真能运用其自认为具有的理性的话，那么他们的国家便至少也可以免于因内发疾病而死亡……所以当国家不是由于外界的暴力，而是由于内部失调以致解体时，毛病便不在于作为质料（matter）的人身上，而在于作为建造者（maker）与安排者的人身上。”这里包含着区别现代的和古典的观察方式的三种已提到的要素。第一，以科学为依据的社会哲学的要求，其目的是一劳永逸地指明正确的国家秩序和社会秩序的条件。它的论断将不依赖于地点、时间和情况而发挥效力，并且可以不考虑历史状况建立永久性的共同体。第二，认识的这种转化或运用是个技术问题。在认识正确的国家秩序和社会秩序的普遍条件时，不再需要人们彼此之间的机智的实践行动，而是准确地建立各种规章和制度。第三，因此人的行为不再被视为只是〔为了〕物质。建立正确秩序的工程师们可以不考虑伦理交往的范畴；他们可以把自己〔的工作〕限制在建立这样一种环境上，在这种环境下，人们（如同自然客体一样）不得不采取一种可以加以权衡的行为。政治学与伦理学的这种分离，使得人们有可能在正确建立起来的社会秩序中过幸福生活；政治学与伦理学的分离也就取代了对美好的和正当的生活的道德教导。

于是，“秩序”当然要改变自己的含义所规定的“领域”——政治科学本身的对象发生了变化。道德行为的规范化变成了社会交往规则。科学客体的变化同我们所说的方法的变化是一致的。政治学成了社会哲学，因此人们今天有理由把科学的政治学归属于社会科学。

自从马克斯·韦伯（Max Weber）对所谓的价值判断争论进行解释，以及阿尔伯特（H. Albert）提出实证主义的“研究逻辑”[①] 的精确规定以来，社会科学完全脱离了古典政治学的规范要素，即完全脱离了已经被遗忘了的古典政治学遗产；不管怎么说，古典政治学的遗产同社会科学的科学理论的自我理解形成了对立。社会哲学不得不隐瞒它的规范的内在联系，不再承认它同道德学说仍然具有的联系；规范的规定潜藏在人的“本性”和人的机能的双重含义中。因为社会哲学起源于古典政治学以及它明显地偏离了古典政治学的原理在这里都是事实，因此社会哲学更适宜于历史地解释这个问题，而这个问题似乎很难从现代社会科学的认识批判的自

---

① H. 阿尔伯特：《社会研究中的科学逻辑问题》，载《经验主义的社会研究手册》第 1 卷，斯图加特，1962，第 38 页等；H. 阿尔伯特、托皮茨（E. Topitsch）主编《价值判断争论》，Darmstadt，1971。

我理解的二律背反中系统地得到解释：怎么才可能从政治行动上去考虑和认识社会生活的联系？实践上必然的、客观上可能的东西，怎样以及在多大程度上能在政治学的领域内科学地加以解释？反过来，我们可以从历史的联系上提出问题：如何实现古典政治学的承诺，即如何从实践上肯定人们在既定的情况下用正确的和合法的手段所从事的事情，而另一方面又不放弃与古典的实践哲学相对立的现代社会哲学所要求的认识的科学可靠性？反过来说，如何实现社会哲学的承诺，即如何实现社会生活联系的理论分析，而另一方面又不放弃古典政治学的实践观？

社会哲学在走向科学的道路上丧失了政治学曾经作为智慧和机智所具有的能力。维科已经认识到了〔社会哲学〕在把理论贯彻于实践中必须驾驭的情况时解释学的力量受到的这种损害；他从伽利略、笛卡儿和霍布斯所开创的新的哲学的人道主义的和修辞学的传统的看法中得出了一种得失观（eine Gewinn-und Verlustrechnung）："因为资产阶级在生活中机智地意识到，人间的许多事情被机遇和选择所控制，而机遇和选择又是十分的不确定，因此那些只看到了真（das Wahre）的人就难以理解他们所走的道路，更难以理解他们所要达到的目标……因为他们是根据事物的重要性和人们所说的情况来判断生活中要做的事，并且他们中的许多人与生活要做的事可能格格不入和不合节奏，有些人与他们要达到的目标常常是相去甚远，有时甚至是背道而驰；他们不是用刚毅的知性的尺子去衡量人们的行为……那些不假思索地从一般的真中去寻求个别的不聪明的学者们，破坏了生活的密切联系。那些通过不平坦的和没有把握的实践活动而获得永恒的真的聪明人，虽然走了一段弯路（因为顺利地获得永恒的真是不可能的），但是他们掌握的思想在自然界允许的情况下，则是长期有用的。"[①] 维科牢牢地把握了亚里士多德关于认识与思维（episteme and phronesis）的区别的界定：科学的目标是"永恒的真理"，是意欲对始终的和必然的存在物（das Seiende）作论断，而实践中的机智只是同"或然的东西"相关联。维科指出，正因为亚里士多德的这种区别方法没有提出重大的理论要求，因此它在实践中给人以更大的可靠性。他说，修辞学主要是利用思维的能力和语序学的（topisch）处理方法；他向人们展示了修辞学的种种成就："人们对讲话者的要求首先是他们能够在紧急情况下对不允许推迟和延续的谈判……以迅速帮助。但是，如果

① G. B. 维科：《思想教育的本质与方法》，F. 沙尔克译，Godesberg，1947，第 59 页等。

人们对我们的聪明头脑产生怀疑，那么他们会回答说：‘让我想想这个问题。’”[1]

维科实际上是给人们展示了一种辩证关系，这种辩证关系只是在今天，随着社会科学的发展才被人们完全认识清楚：随着政治科学的理性化，随着实践通过技术手段（technische Empfehlungen）受理论所指导，原本的遗留问题（Restproblmatik）就多了起来，因此，经验科学的分析必须说明这些无人过问的问题。在经验科学和不再具有真理能力的制定规范之间有了分工的基础上，纯决断的活动空间就扩大了；真正的实践领域日甚一日地摆脱了整个方法论讨论的束缚。[2] 维科在同当时的社会哲学的争论中已经预见到了今天才得到承认的倾向。在社会哲学这一领域中，人们越严格地为科学的可靠性选择标准，行动中的不确定性就越增加。因此维科拒绝现代哲学“把科学判断的方法运用于实际的机智上”[3] 的大胆行动。在维科看来，培根所要求的[4]，霍布斯当做头等大事来抓的实践哲学（作为科学）的论证是错误的。这里，维科忽略了新的方法论的观点也是一个新的客体，正是这一新的客体才揭示了社会的生活联系。当然，社会的生活联系由于“科学的”（只是在许久之后人们才敢说：由于严格的经验科学的）客体化而脱离了生活实践，结果是：人们所获得的认识本身的运用仍然无法监督。

因此，从另一方面看，当时的两种观点都有道理。如果能够把这些不同的以及正如我们所看到的那些相互冲突的道理解释清楚，并完全统一起来，那么维科的著作所作的[5]“古典的和现代的研究方法的和解”，就能够成为新的科学方法论的基础，成为另一种新科学（Scientia Nuova）。我们是用方法的更迭和新的客体领域的形成这一双重观点来考察从古典政治学到现代社会哲学这一发展的。

---

① G. B. 维科：《思想教育的本质与方法》，F. 沙尔克译，Godesberg，1947，第 31 页。

② 这是波普（K. R. Popper）从非价值化的方法论要求中作出的决定论结论，参见《开放的社会及其敌人》第 2 卷，伯尔尼，1957，尤其是第 1 卷第 90 页等和第 2 卷第 281 页等。实践问题的真理能量不仅是批判主义者如波普，而且主要是实证主义者如卡尔纳普（Carnap）和艾耶尔（Ayer），经济主义者如斯蒂文森（Stevenson），还有语言分析学家如 Hare 争论的问题。波普新近以所谓有充分理由的探索，又提出了这一问题。柏耶尔（K. Baier）的研究具有开创性，见：《道德观》，纽约，第 2 版，1965；《实践对话的逻辑》。参考书籍还有：劳伦岑（P. Lorenzen）《规范逻辑与伦理》，曼海姆，1969；施魏玛（O. Schwemmer）《实践哲学》，法兰克福，1971；卡姆巴特尔（F. Kambartel）《道德论证》（手稿，1971）。

③ G. B. 维科：《思想教育的本质与方法》，F. 沙尔克译，Godesberg，1947，第 63 页。

④ F. 培根：《新工具》第 1 卷，第 127 页。

⑤ F. 沙尔克对维科的《我们时代的研究原则》的解说，Godesberg，1947，第 165 页等。

托马斯主义对亚里士多德的政治学的运用：作为社会动物的政治动物

亚里士多德的古典政治学向霍布斯的现代社会哲学的转变是怎样完成的呢？亚里士多德坚信，名副其实的城邦（Polis）把培育它的市民的德行视为己任，“因为否则城邦的共同体将成为一个纯粹的联盟”、一个战斗同盟（koinonia symmachia）。在罗马的法律中，这种共同体取名社会（societas），它指是国家间的同盟，犹如公民之间的事务联系今天仍在“社会”（Sozietät）的意义上来使用那样。亚里士多德提出这样一种私法契约制度的构想，目的就是使大家能过一种有保障的、普遍正常的生活，并以此向人们指出，什么不是城邦：“公民为了自己的事业，为了获得一种有序的交换关系，为〔避免〕战争纠纷而建立的法的共同体，不能同国家相提并论。”因为，亚里士多德论证说，他们虽然在同一个地方交往，但似乎仍然是分散的个人；并且每个人都把自己的家视如一个城市。相反，一个城邦的确立都是由于它同 Oikos（家）的对立。与亚里士多德相反，霍布斯研究的恰恰是私法所确定的，并且得到国家主权保护的公民交往的自然法的构成。托马斯·阿奎那[1]的社会哲学以其特有的方式，成了亚里士多德和霍布斯的中介。一方面，托马斯完全站在亚里士多德的传统一边。一个国家的建立可以是为了永久生存，然而它的存在只是为了人的美好生活。“因为假若人们聚结在一起只是为了单纯的生活，那么动物和奴隶似乎也是国家（civitas）的一部分；假若他们联合在一起只是为了获得财富，那么以相同的方式对经济交往感兴趣的所有的人，必定归属于一个国家。”[2] 一个共同体只有当它能够使它的公民的行为是道德的，从而能够过上好日子时，它才能叫做一个国家。但是另一方面，托马斯不再把这个共同体理解为原本就是政治的：国家是在社会中形成的。没有一个词比“政治动物”（zoon politicon）这个词更精确地表明他与古老的政治学不得不保持的距离：自然人是社会动物（homo naturaliter est animal sociale）[3]。托马斯在另一处又写道：“当然，对人来说，他既是社会动物，又是政治动物（naturale autem est homini ut sit ani-

---

① 托马斯·阿奎那（Thomas von Aquin，1224～1274），13 世纪意大利多米尼克修会修道士，欧洲中世纪最重要的经院哲学家。——译者注

② 托马斯·阿奎那：《政体的原理》，Schreyvogel 译，第 83 页。

③ 托马斯·阿奎那：Summa I q. 96，4。

mal sociale et politicum)。"[①] 很明显，托马斯并没有把家长所拥有的经济权力同公众社会中的政治统治权力加以区别，这是由他的哲学观所决定的：家长（Oikodespoten）是个人统治——君主专制，它在城邦中是对自由和平等的统治——政治[②]。托马斯对君主政权进行了研究，认为君主统治是专制统治，基本上是家长式（pater fami-lias）统治。君主统治（dominium）即绝对统治。城邦和家（polis und oikos）之间的对立，可以在社会（societas）的共同基础上来消除；托马斯在宗法制的家庭生活的类比中，按照亚里士多德的标准把这个社会解释为非政治的。如果说城邦制度是在公民参与管理、立法、司法和协商下建立起来的，那么托马斯保留的是比城邦制度还要好的制度（ordo），这个制度让政治实体由在公众对话中形成的、同公民的行动相关的意志和意识来支配。建立良好制度的标准不是公民的自由，而是安宁与和平——pax；托马斯对新约全书概念的解释，与其说是政治的，不如说是"法律的"。古典政治学的核心问题是关于统治的质的问题。从社会哲学方面看，托马斯主义"政治学"所考虑的社会哲学思想的主题是人，确切地说，是发展为与国家相关的家族制，是劳动人民的身份和地位的等级制度。国家的体制（ordo civitatis）包括基督教教义上恢复了荣誉的劳动，这种劳动对希腊人来说曾经是一个绝对的、非政治性（apolitisch）的领域。[③]

因此，托马斯·阿奎那把亚里士多德的政治学变成一种社会哲学，并且当他坚持在亚里士多德那里明确表现出伦理学与政治学的联系时，他维护了亚里士多德的政治学传统。一方面，国家的体制不再局限于自由民的行动与言论（praxis und lexis）以及政治的公众社会确实可以发展为社会的体制（ordo societatis）；另一方面，国家制度应该根据人们的社会地位制定具体的伦理法规，以确保人们能够对某些特殊的行为模式有一种普遍的和固定的认识。众所周知，托马斯是用本体论和神学观点（ontotheologisch）来解释这种作为道德体制的社会体制的，也就是说，他是用自然法（lex naturae），同时从本体论上，从宇宙的联系中，以及从神学上、从宇宙规律同天主教戒律的统一中来论证作为社会的国家体制的。

---

① 托马斯·阿奎那：《政体的原理》，Schreyvogel 译，第 83 页。

② 托马斯·阿奎那：Pol. 1255b。

③ 参阅 H. 阿恩特：*Vita activa*，斯图加特，1960，第 76 页等。

这种从基督教化了的斯多葛派的自然法中发展起来的自然法，在后一个世纪中受到了唯名论的批判。打上了本体论印记的托马斯的社会学说，随着它唯一能够用来强调信仰价值的社会关系本身的瓦解而瓦解。这里我们放下这个话题。总之，不能再用社会体制来回答，例如共同生活的目的是什么和共同生活向何处走的问题；这些问题现在让位于一个问题：怎样以及借助于什么手段能使国家（die civitas）正常和安定？用自然法建立起来的伦理秩序的纽带的断裂也从理论上使两个要素——至高无上的君主的权力（dominium）和国家管理下领土私有化了的社会（societas）——事实上相互分离。同一年，尼科洛·马基雅维利（Niccolo Machiavelli）写成了他的《君主论》，托马斯·莫尔撰写了他的《乌托邦》。前者作为外交官谙熟意大利五人政治的国家间的关系；后者作为法官曾是伦敦公民在议会中的代表，后来当了亨利八世王朝的部长和首相，并对专制国家的内部秩序与管理做过研究。

在城邦国家（Stadtstaat）的薄弱基础上，马基雅维利撇开社会的组织问题，把注意力完全集中在维护和夺取政权的手段上。他认为，普遍的和原则上不断的战争状态始终是政治的基本前提。大多数国家都处于争斗状态。政治是贯彻自身权力对内和对外不断使用的战略的、可以研究和学习的艺术。基督教诸侯的宗法式的家族权力凝聚成了抽象的至高无上的权力（suprema potestas），同时也抛弃了后来扩大为国家预算制度（Haushaltsordnung）的原本的社会职能。托马斯·莫尔研究的正是这些社会职能。也许，托马斯·莫尔是在岛国的有利的战略基础上忽视了反对外来敌人的自我维护的手段，并且直截了当地否认了由战争状态所产生的政治本质。确切地说，莫尔认为从经验上讲，社会的秩序化是社会法律的任务。

社会福利（Salus publica）和共同财富（bonum commune）不再能从目的论上来决定。在马基雅维利和莫尔看来，这些都成了空洞的东西；马基雅维利在分析诸侯利益的基础上用国家理性（Staatsraison）取代了社会福利和共同财富；莫尔则相反，他在分析劳动者利益的基础上用包含着理性的经济制度取代了社会福利和共同财富。

与传统决裂：在用现实政治绘制的和用乌托邦思想设计的世界中，政治的现代概念和社会的现代概念——马基雅维利和莫尔

人们观察事物的目光发生了明显的变化：马基雅维利感兴趣的政治行为，以及莫尔感兴趣的社会秩序，不再着眼于公民的道德生活来加以说明。现代的思想家们不再像老一辈思想家们那样，关心美好的和富有价值的生活的道德关系，而是关心长期生存的实际条件。这些问题直接涉及维护人们物质生活和基本生计。这种要求从技术上来解决实践的需要，出现在现代社会哲学的初期。这种实践的需要不同于古典政治学的伦理的需要，它不要求从理论上来说明人的本性的本体论中的道德和法则。如果说老一辈思想家们理论论证的出发点是：人如何能在实践上同自然秩序相一致，那么现代思想家们从实践上所强调的出发点则是：人如何能从技术上征服威胁他们的自然灾难。毫无疑问，现代社会哲学在研究确保美好的长期生存的同时，也研究改善、救助和提高人的生活。但是，现代社会哲学原则上同人的完美的道德生活是有区别的。愉快的生活和充满活力的生活的语用学上比较级的提高形式，始终是同这些形式的原级、同维护单纯的生活相关联，始终是同克服生活的基本危险、同克服敌人或饥饿对人造成的实际威胁相对的比较级。

在这些自然灾难中，社会哲学并没有什么创建。马基雅维利和莫尔都把饥饿和灾难所造成的死亡以及人对人的残杀造成的死亡作为他们研究的出发点，然而，数百年来社会哲学只是使其改变了形式。马基雅维利提出的问题是：如何能从政治上确保重建生活；莫尔提出的问题是：如何能从社会经济上确保重建生活。因为只有通过获得政权和维护政权的有效手段，人们才能摆脱生活遭受他人侵犯的恐惧；只有通过正确地组建社会秩序，人们才能摆脱生活处于饥饿与苦难之中的巨大的不稳定性。自身生活的维护则要求人们根据面临的基本危险，把武器装备或者把获取生活资料置于首位。

当然，在讨论提高重建生活方式的手段时，人们的看法不尽相同。饥饿的消除使生活水平无限的提高有了希望和可能，而用来消除人残害人的令人恐惧的权力的扩大，则产生了另一种灾难：奴役的危险。因此，从政治上给自然灾难下定义的社会哲学不像从经济上给自然灾难下定义的社会哲学那样带有乌托邦的形态。这些社会哲学，当它们不愿放弃提高生活的反乌托邦形

式时，它们就陷入了非理性：在马基雅维利的著作里，除了饥饿和敌人带来的“自然”灾难之外，人对人的统治的“人为”灾难则成了社会哲学研究的第三个出发点——应该帮助受压迫和受凌辱的人，使他们获得尊严与和平。马基雅维利预祝受到侵犯和威胁的人能够获得权力和安全；莫尔则预祝苦难深重的人们生活美满和幸福。[①]

马基雅维利和莫尔面对古典政治学，各自获得了一个崭新的观察领域，因为他们是从伦理领域来解释统治的结构的。自亚里士多德以来，思想家们都在研究使公民的美好生活从法律上获得可能和权力；统治的诸种善举应该由公民的德行和他们在城邦法律的范围内所获得的真正自由得到证明。自亚里士多德以来，〔思想家们〕看到了好的宪法和蜕变了的宪法，看到了专制的宪法和比较好的宪法。马基雅维利和莫尔研究这个问题。马基雅维利论证说：由于政治上的少数对个体公民大众的统治这种不变的实体关系，规范的秩序展现的是历史上必须更迭的上层建筑。进行比较的历史学家将会发现：“一小部分人希望自由是为了能发号施令，但是所有其他的人，这一相对众多的人群，希冀自由是为了安全的生活得到保障。但是在任何一个公社里，如果有一部它希望有的宪法，那发号施令的职位至少要由 40～50 名公民来担任。”[②] 在机构的更迭中，马基雅维利把形式上始终不变的镇压关系的基本结构孤立起来进行分析。他认为，这一基本结构是由进攻与捍卫、威胁与维护自身、掠夺与失败、起义与镇压、权力与失去权力的不可避免性决定的。总之，政治的新概念是从这种潜在的或者现实的交替运用暴力的紧张关系中获取其意义的。

莫尔用类比的论证方法揭露传统的宪法问题。他是从私有制本身具有的强制性剥削，而不是从人们无法消除的基本状况中来理解在制度发生更迭的、正常的情况下始终不变的统治关系的实体：“当我用我的思想来考察……所有这些国家时，我发现……所有这些国家无非是富人们以国家的名义和在国家法律的名义下为自己捞取好处的一种方式。他们想出多种手段和花招肆无忌惮地去维护他们用通常的阴谋诡计搜刮来的东西，然后他们就能尽可能廉价地收买和充分利用穷人的所有力气和劳动。一旦富人以共同的名义，即以穷人的名义作出了利用这些方法的决定，这些方法也就有了法律效

① 布洛赫（E. Bloch）：《自然法与人的尊严》，法兰克福，1961，第 13 页等。

② 《N. 马基雅维利全集》（第 1 卷《论国家》，第 2 卷《君主论》），Floerke 译，慕尼黑，1925，I，66。

力。"[1] 国家作为经济的强制机构的这一概念，说明了资产阶级社会的基本状况；在资产阶级社会中，单个的劳动主体为获得一点可怜的财产而竞争。"因为能有几个人不懂得，虽然国家如此繁荣，但如果他们不为自己的生计奔波他们就一定会饿死的道理呢？因此苦难迫使每个人更多地关心自己，而不是关心人民，即其他人。"[2]

社会结构的新的思想观念产生于这种利益的利己主义和与这种利己主义紧紧相连的生活风险有可能克服的想法。莫尔质朴地道出它的意义："如果人们能够无任何忧虑地，在愉快和宁静的心情中生活，无须为自身日常的面包而担忧，还能有什么比这更大的财富呢？"[3]

法律的规范意义由于归结于基本结构，不管是归结于政治统治的基本结构，还是经济剥削的基本结构，虽然其伦理的实体成了空洞的东西，但其本身意义并未丧失。从维持和提高生活水平的实践任务上看，法律证明它作为工具是有用的。马基雅维利所倡导的法律的规范意义在宁愿死亡和被杀戮中得到了证明；因为敌人的威胁所造成的邪恶人性只能用武力来克服。莫尔所倡导的法律的规范意义在强制劳动中得到了证明；因为只有这样，饥饿所产生的邪恶人性才能被克服。

在亚里士多德看来，在城邦中，以政治为基础的宪法体制和公民的伦理生活之间，原则上没有区别。马基雅维利和莫尔以各自的方式完成了政治与伦理之间的区分。新型政治的最高准则就是："君主的唯一目的就是维护他的生活和统治。他将为他为此使用的一切手段作辩护。" 个人的德行有别于政治的德行；忠实于美好和安逸生活的平民百姓在实践中展现的聪明才智有别于政治家玩弄手法上展示的聪明才智："君主……不能为了被说成是正直的而像人们日常应该有的行为那样行动；国家的需要往往迫使他的行动不守信义和背弃人爱、人性与宗教。"[4] 相反，莫尔强调个人道德行为的社会的他律。他坚持用自然法建立的道德的人道主义传统；他坚持在公民能实现有分寸的休闲理想（Mußeideal）之前，必须有的社会前提。他认为，道德和幸福本身都是传统主义含义上的构想；但是，生活所必需的是技术上恰当的组织，社会体制的正确的重建是美好生活的前提，它本身并不是道德行动的

---

① 托马斯·莫尔：《乌托邦》，K. J. Heinisch 译，汉堡，1960，第 108 页。
② 托马斯·莫尔：《乌托邦》，K. J. Heinisch 译，汉堡，1960，第 106 页。
③ 托马斯·莫尔：《乌托邦》，K. J. Heinisch 译，汉堡，1960，第 106 页。
④ 《N. 马基雅维利全集》第 2 卷（第 1 卷《论国家》，第 2 卷《君主论》），Floerke 译，慕尼黑，1925，第 72 页。

内涵和目的的论点，却是现代的。

马基雅维利所说的维护政权的手段，以及莫尔所说的社会秩序的组织，从道德上讲都是中性的。他们研究的都不是实践问题，而是手段或技术问题。他们所设计的模式，即他们研究的新领域，都是在假想的条件下进行的。在试验方法被引入自然科学之前，方法同经验状况的多样性是脱节的。当人们以同样的方式揭示现实政治的摆脱了魔术状态的创新思想以及乌托邦设想的革新思想时，马基雅维利和莫尔也在这种观察中惊人地走到一个层次上。

马基雅维利认为，维护君主的对外权力以及国内臣民的统一和服从，作为目的从属于政治手段。[①] 他把达到这一目的的行动看成是不依赖一切社会条件的孤立行动。政治行动不依赖于传统条件和道德条件，并且也无须考虑对方的这些条件（他的基本信条是："人都是忘恩负义、反复无常、伪善、怯懦和自私的"）；此外，政治行动不能依赖于已存在的机构和已获得的合法性，而是从头开始（要有效地使用通过其他人的权力或偶然情况获取的统治权："那种单靠幸运，从平民登上宝座的人，虽然没有遇到多少困难，但是，要保住他的皇位，困难可就大多了"）。马基雅维利试图建立的秩序（Versuchsordnung），几乎和莫尔试图建立的秩序一个样，在潜伏着内战、在可能发生起义和受到进行角逐的敌人实际威胁的特殊情况下，理性地、绝对自由地选择达到维护政权目的的手段，都是幻想。在必要（necessita）的条件下，政治是把握命运（fortuna）的艺术，"这样，政治的能量不是在任何过程中都能看到的"。切萨雷·博尔贾[②]就是这一历史例证的见证人。[③] 国家的经济状况（Konjunkturstaat）——必须首先稳定其基础——为这种艺术规则的分析提供了情况。马基雅维利的《君主论》，这本论述正确掌握权术的书，对在后来数百年的专制统治中发挥作用的霸术（arcana imperii）的传统作了论证。众所周知，他告诫君主，在典型的情况下，如何从战术上正确地使用强大的联盟、军队和金钱来贯彻统治的权力（vis dominationis）。

---

① 参阅弗赖约（Hans Freyer）《论马基雅维利》，莱比锡，1938；L. 施特劳斯用古典自然法的观点对马基雅维利所作的批判：《关于马基雅维利的思考》，Glencoe，Ⅲ，1958；E. Faul：《现代的马基雅维利主义》，科隆，1961。

② 切萨雷·博尔贾（Cesare Borgia，1475～1507），意大利文艺复兴时期的君主，他是马基雅维利《君主论》的模型。——译者注

③ 《N. 马基雅维利全集》第 2 卷（第 1 卷《论国家》，第 2 卷《君主论》），Floerke 译，慕尼黑，1925，第 26 页等。

莫尔不是为政治手段提供此类经验规则者，而是为社会组织提供在经验条件下可以设想的范例。他认为，社会组织的目的是自由公民的福利。他试图首先把社会生活的重建尽可能地与马基雅维利所说的政治作用分开：战争是纷争和混战，社会统治的功能应限制在最低程度上。其次是废除生产资料和消费品的私有制。在莫尔设想的这一模式中，社会机构可以被归结为它们具有工具的意义，同样，在马基雅维利设想的特殊状况中，统治手段可以被归结为具有工具的意义。莫尔列举的以公有制为基础的社会秩序的例子，揭露了社会冲突的原因。莫尔的分析告诉人们：随着人们对确保生活的关心，一系列刑事犯罪的原因、通过财富区别社会威望的可能性，以及剥削合法化的必然性是怎样同时产生的："当富人不仅用个人欺骗，甚至在国家法律的基础上克扣穷人血汗钱时，对此现象人们该说些什么呢?"[1] 财富、威望和权力丧失了它们既定的自然光辉。以社会等级和政治统治为一方、社会劳动组织为另一方之间的历史联系昭然若揭。

方法观的变换：从实践知识到权力手段和社会组织的实用主义艺术

甚至，那种试图把《君主论》和《乌托邦》所具有的"现代"特征从带有某种特征的传统的政治学的背景中突出出来的解释，也不能掩盖把马基雅维利和莫尔同科学的社会哲学的奠基人霍布斯区别开的诸种界限。这既涉及内容，也涉及方法的局限性。

着眼于手段这个方面，对托马斯主义的社会哲学的两种要素——权力（dorninium）和社会（societas）——进行分别研究的企图始终是抽象的。马基雅维利否认资产阶级社会领域发展的历史使命；莫尔否认从君主国家的竞争中产生的政治事实。霍布斯摆脱了他的两位前人的这一互为补充的盲目性；他面临的任务是用自然法构建君权的理论体系，因为他在 17 世纪的英国，不同于 16 世纪初马基雅维利的佛罗伦萨，能更多地从君主国家同资产阶级谋求解放的社会功能的联系中来观察君主的至高无上的权力（suprema potestas）。当政治自身的巩固按其内容来说已经成了依赖于社会领域的根本需求时，以契约形式构成的君主的权力则宣告结束。霍布斯曾经用对内放弃政府权威来为对外维护国家主权进行辩护；因为对国家主权的这种维护是对

---

① Th. 莫尔：《乌托邦》，K. J. Heinisch 译，汉堡，1960，第 107 页。

建立在接触基础上的资产阶级平民百姓的交往的保障：社会契约和统治契约是一致的，因为契约（pactum）要求权威（potentia）。君主执掌着战争的宝剑，因为平民百姓已经把正义之剑，也就是说，把立法和执法的权限交给了君主。君主行使马基雅维利所说的政治权力，因为战争的一般政治状态应该全部被铲除，这种无人约束的政治权力应该在直接有利于社会的合理组织的情况下和平地被中立化——这正好是托马斯·莫尔的乌托邦要求。

霍布斯更坚决地克服了他的前人在方法论上的弱点。马基雅维利和莫尔并没有提出过把政治学和社会哲学作为科学来研究的要求；这就是说，政治学和社会哲学——作为科学，既不是他们所提出的实践哲学含义上的科学，也不是一个世纪以后培根所宣布的经验分析方法含义上的科学（培根也没有能够解决他所预测的问题）。马基雅维利和莫尔只走完了他们要走的一半路程：他们在方法上同传统的前提相决裂，并且用技术问题取代了实践的观察方向；但是，他们却没有使用笛卡儿的严格的认识论方法，没有使用伽利略的成功的研究方法；他们的研究从某种程度上说仍是实用主义的（pragmatisch）。马基雅维利介绍的是〔统治〕手段；莫尔提示的是组织〔社会的〕建议。

1517年，当莫尔的《乌托邦新岛》（*Nova Insula Utopia*）的报道冠以“最完美的国家制度”（De optimo Reipublicae statu）的标题发表时，他的人道主义读者就期待着他对传统的政治学说作新的表述。然而，同莫尔本人所引证的柏拉图的样板相比，他的报道正好指出，“最完美的国家制度”的标题是如何误导人们：该文不是去分析正义的本质，而是那个时代的一篇游记的翻版。因为按照希腊人的观点，正义只有在城邦的已经实行的生活秩序中才能实现。所以希腊人用国家的本质来解释正义的本质，即用自由民统治的既成宪法来解释正义的本质。相反，莫尔依据的不再是一种生存秩序（eine Wesensordnung），不再是必然可以看到的、他想从中提供经验的诸种关系；他设想的国家不是康德描绘的理想。确切地说，他在构思一个“幻想”时所使用的手法，是英语国家为市民阶层讲故事时所使用的艺术手法；他给我们展示的事实和人物，似乎都是经验中存在的，然而又似乎都被证明是随心所欲的和经不起推敲的；在现实中，它们又都似乎是有意义的。莫尔就是以这种方式构建了他在假想的旅游中发现的幻想的现实：“如果你和我一起到过乌托邦并且和我一样亲眼目睹了，我已生活了五年以上并且再也不愿离开的那个地方的人们的道德风尚和种种设施，假如我不向你讲述这个世界，你

肯定会说，我没有在任何地方见到过这样美好和井然有序的国家。”① “没有在任何地方”包含着双重意义，它表达了其中所表述的乌托邦要求：他用现实主义的手法假想的社会状况，在经验条件下可以被想象为存在的，当然不能被理解为已经存在的。

莫尔从实践中得出的信念是：“在那些仍然存在着私有制的地方，在用金钱的价值衡量一切的地方，任何时候都不可能正确地和成功地推引政治。”② 在试图从科学上来检验被理解为经验陈述的这种假想时，他提出了以相应变化了诸种条件为基础的制度模式。如果这种幻想在经验上是可信的，也就是说，是同迄今为止的经验不相矛盾的，这就说明，这种社会状况在经验条件下可以被想象是存在的。

马基雅维利把政治的实践知识归结为手段的艺术技巧。即使在古代，一位领导国家的政治家也要富有智慧和一定的领导能力，即要有驾驭经济和战略的才能。但是，在马基雅维利看来，政治只不过是战略家的手段和技能。这就是说，战略家要掌握的是真正的战争艺术，③ 即人们用战略的观点来阐述政治形成的那种技能。政治被视为一门“艺术”，这在传统艺术的经典中是没有先例的，这是马基雅维利的真正发明。人的这种领导艺术，正如我们今天所说的，就其方法而言也是一种技术能力，但是，它不是把自然对象，而是把人的行为作为研究材料，这对古代的政治家来说是不可想象的。人的行为，特别是维护自我和制伏人的本能，成了君主手中摆弄的材料。马基雅维利是以历史学家的诡辩法获得心理学认识的。很明显，马基雅维利所说的政治就是进行统治的学问：“聪明的人们喜欢说，为了预见将要发生什么事，我们就必须观察曾经发生过什么事，因为任何时候，任何事件只能是过去某一事件的补充；这些话不是不假思索地和毫无根据而说的。因此，人的热情总是相同的，相同的原因总是产生相同的后果。”④ 对此霍克海默(M. Horkheimer) 曾经做过先知性的评论，他说：“马基雅维利的伟大之处就在于他认识到了建立同现代物理学和心理学相一致的政治科学的可能性，并且用简明和肯定的语言说出了政治学的基本特征。”⑤ 获取政权和维护政

① Th. 莫尔：《乌托邦》，K. J. Heinisch 译，汉堡，1960，第 107 页。

② Th. 莫尔：《乌托邦》，K. J. Heinisch 译，汉堡，1960，第 107 页。

③ “一位君主必须把他的所有思想以及他的所有心血用在人们希望他掌握的、无与伦比的战争艺术的研究上。”（《N. 马基雅维利全集》第 2 卷，Floerke 译，慕尼黑，1925，第 58 页）

④ 《N. 马基雅维利全集》第 1 卷，Floerke 译，慕尼黑，1925，第 447 页。

⑤ M. 霍克海默：《资产阶级历史哲学的创立》，斯图加特，1930，第 10 页。

权的艺术技巧尽管产生于把手工式的技能（techne）运用于迄今为聪明才智（phronesis）保留的实践领域，但在对计算技术还缺乏科学的精确说明的情况下，马基雅维利的这种说明具有预见性。严格地说，人们只有在机械论的世界观的范围内，才会提出要求按照伽利略的科学理念的原理来论证政治学。

无疑，指导《君主论》和《乌托邦》的认识兴趣已经以“生产活动模式”[①] 为转移了。马基雅维利和莫尔冲破了古典哲学中实践与创造（Poiesis）之间的神圣界限，并在这个领域中发现了手段和技能知识的相对的可靠性；这种知识解决了实践智慧的不精确性和无法传播性。但是，这种结果在技能知识不仅在实践上而且在理论上证明自身是可靠的之前，无法彻底被使用。这必然带来另一种局限性，这就是希腊基督教的内省生活（vita contemplativa）地位高于现实的生活（vita activa）地位，即理论与实践相分离。对古代的政治学家来说，有目的的行为能力即行为技巧（techne），以及理性行动的机敏即知性（phronesis），是一种知识，这种知识始终指导作为最高和最终目标的理论，但它自身从来不是从理论中产生的，也不能从理论中找到为自身作辩护的依据。“低级的”认识能力固定不变恰恰是由于内省的独特性。人的劳动领域和行为领域，即关心自身生活和共同生活的人和公民的生活世界，过去从严格的意义上说同理论没有关系（theoriefrei），只有当现代的自然研究要求技术人员在自身的工作中研究理论时，这种情况才发生了变化。

现代科学的认识意图，尤其在其初期，主观上似乎并不是旨在生产技术上有用的知识。但是，自伽利略以来，研究本身的目的客观上转向获取技术，并把自然过程本身当做自然界产生的过程来研究。理论把技术上再现自然过程的能力作为衡量自己的尺度。与认识论相反，理论根据自身的结构以“运用”为目的。理论，作为衡量自己的正确性以及衡量逻辑推理的正确性的新标准，也由此获得了技术人员的确认：凡是我们能创造的对象，我们就能认识。通过技术人员的研究，技术行为本身也起了变化。标明现代科学认识特征的技术人员〔对理论〕的确认，同古代手工业者〔对理论〕的相对的确认不可同日而语；那时的手工业者是通过操作来掌握其操作对象的。[②]

---

① H. 阿恩特：*Vita activa*，斯图加特，1960，第 293 页。

② 关于不仅具有心理学意义，而且具有先验意义的技术的认识兴趣的概念，请参阅哈贝马斯《认识与兴趣》（法兰克福，1968），还可参阅 K._O. 阿佩尔的《科学批判、解释学和意识形态批判》，载《维也纳哲学年鉴》第 1 卷，1968，第 15 页等，后又转载于《解释学与意识形态批判——理论讨论》，法兰克福，1971，第 7 页等。

只有霍布斯以明确的态度，把〔资产阶级的〕政治行为放在他从当时的力学中认识到的、受科学指导的技术的不可逾越的某种基础上来研究“资产阶级的生活规律”。

汉纳·阿恩特（Hannah Arendt）把理性自然法的构成称为发现理论的尝试。“人们可以借助于理论以科学的精确性建立政治机构；政治机构则以同样的可靠性管理人间事务，如同钟表规定时间的运动，或者被理解为钟表的造物主来管理自然界的过程那样”①。但是，为什么霍布斯利用契约工具来达到管理人间事务的目的呢？为什么他把科学的社会哲学解释为法的观念（Rechtskonstruktion）呢？

霍布斯对作为科学的社会哲学的论证：自然理性规范问题起源于自然欲望的力学

君权与社会（dominium und societas）的联系、国家与社会的统一，在古典的自然法中，是在国家（res publica）与民众社会（societas civilis）具有相同意义的标题下加以论证的。但是，在此期间，宗教改革导致了占统治地位的托马斯主义的自然法的实证化和公式化，② 这就使阿尔西尤斯③有可能提出这样的问题：“在对正义不了解之前，谁能精确地说出正义为何物？正义是从法律和交往中产生的（Ouis enim exacte scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit eiusque species? Ex iure enim iustitia）。”④ 法成了个人通过契约而达成的实际规章的实质与总和；正义标志着尊重这些契约的有效性（霍布斯由此得出的结论是：“某些行为在这个国家可能是合理的，在另一个国家则可能是不合理的；正义就是守法，这在任何国家都相同”⑤）。在16世纪和17世纪的主权国家中，只有彻底改变君权和社会关系这两大过程得以实现时，这种成文法（Formalrecht）才同客观状况相一致：我说的两大过程，在君主统治的现代国家机器中，统治的集权化和统治的同

① H. 阿恩特：*Vita activa*，斯图加特，1960，第291页。

② 参阅鲍肯诺（F. Borkenau）《封建的世界观向资产阶级世界观的过渡》，巴黎，1934，第104页等。

③ 阿尔西尤斯（Johannes Althusius，1557～1638），德国法学家，他在自然法的基础上提出民权的法哲学思想。——译者注

④ 见C. J. 弗里德里希翻译出版的J. Althusius的《政治学方法汇编》（第3版），剑桥，Mass，1932。

⑤ 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第40页。

时官僚化，以及资本主义商品交换的扩大和受国民经济制约的生产方式在逐步改变。因为这种新的、依赖于市场而不是依赖于家庭的国家和地区的经济利益关系是在当时刚刚获得主权的当政者制定的章程下发展的，因此“资产阶级社会”这个仿佛得到绝对认可的社会，最初也就能相应的包含在现代国家的范畴中，包含在技术手段调节社会交往的成文法的范畴中。理性的自然法的基本范畴是契约和权威（pactum und majestas）。契约是工具，以便使国家忠于两项任务：一是用合法的垄断权力来维护和平与秩序；二是用这种合法的垄断权力为人们谋幸福。国家的任务也仅仅是这两项任务。

合乎自然法的合法统治，使用暴力和以暴力相威胁来捍卫资产阶级社会，其目的是消除对敌人、饥饿和奴役的恐惧。

阿尔西尤斯所阐述的契约体系总起来说是随意的；他提到了资产阶级交往和国家权力的现有机构，却没有对其加以解释。他对这些机构的分析是想象，似乎这些机械是从契约中产生的，因此其结果并不是对诸种必然状况的揭示，而仅仅是某些偶然状况的图解。阿尔西尤斯无法解释，所有个人为何要签订契约；他无法解释，所有个人为何要尊重现行的契约；尤其是他没有解释，为什么最高的权力虽然可以被想象为从契约中产生的，但作为已经形成的权力，为什么契约双方不再能对它加以反对和攻击。当霍布斯把这三点置于一种因果联系中时，他就从自然法中建立起一门科学；然而，只有当科学“从发生的原因中……来研究结果，或者反过来，从已认识的结果中来研究发生的原因时”[①]，科学才能完成它的使命。

从结果中认识到的诸种原因的联系告诉人们，至高无上的国家权力是从强迫契约体系发挥效用的必要性中产生的；而契约体系本身产生于让人们有可能永远生活在和平与秩序中的必要性，而对和平与秩序的共同兴趣最终则产生于铲除自然状态的存在着的矛盾的必要性。这种自然状态的矛盾，即马基雅维利和许多宗教改革家们以同样方式假想的人的丑恶本性和腐朽世界的本性，必须从法律上加以理解，以便能在用机械论解释的自然法的因果联系中确立法的观念。[②] 霍布斯的解释是：自然界对人的强制必然产生人为的强制；人为的强制必然产生用惩治来保障的法律秩序。他认为，他从人们对死

---

① 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第1卷，莱比锡，1915，第13页。

② 参阅 B. Willms《关于自然状态的人类学结构。论托马斯·霍布斯的政治学理论》，Neuwied，1970。

亡的恐惧中发现了这种强制："因为每个人都想得到对他来说是美好的东西，都想回避对他来说是不幸的东西；尤其是想回避自然灾难中最大的灾难——死亡，即自然的必然性和突发灾难给他带来的死亡。"[①] 为了逃避野蛮的政治环境及其鼓吹的普遍的敌友关系，人们都在寻找资产阶级社会的安全性，并且希望"借助于他们的自然欲求摆脱这种痛苦和灾难状况"[②]。阿尔西尤斯论述中的偶然的东西，通过霍布斯获得一种内在联系：社会契约和统治契约不再仅仅被理解为毫无规则的自然界理性化工具，而且被证明其理性来自自然法则。正义是因果联系本身所固有的。

自然法的古典伦理学作为自然状态的科学，其作用被人的自然的现代物理学所代替。在自然主义的前提下，被保留下来的传统的规定发生变化，这是极大的讽刺。霍布斯的绝对的自然法认为，在自然状态中，基督教的伦理学直接被人们所接受。那时，不存在统治——大家都是自由的；没有社会差别——大家都是平等的；没有个人的和专有的财产——大家共同占有一切，大家都有权享受一切。霍布斯口头上接受这些规定，但悄悄地更换了法的主体。他用马基雅维利所说的政治动物代替亚里士多德和基督教的社会动物，这是为了轻而易举地告诉人们：一旦这些权利，尤其是大家拥有一切的权利被运用到一群"自由的"和"相同的"狼身上，结果必然是人与人的厮杀。用高尚的定语〔例如政治动物〕所作的巧妙游戏，暴露了霍布斯把古典的自然法思想彻底地变成了一种缺乏任何主动调节和理性协商一致的自然主义的事实上毫无权利的整体。圣徒们的共同体赖以生存的条件，成了进行生死斗争的畜生似的人(Tiermensch) 的生存条件。

例如，霍布斯把绝对的自然法视为马基雅维利所说的人的相互关系。于是就产生了这样一种假象：似乎人们是从规范上理解自然状态的合法性。实际上，霍布斯是在消极的意义上理解和使用这些权利（自由权、平等权以及大家占有一切的权利)；在他看来，自然状态里没有政治统治，没有社会不平等，没有私有财产；他对人类在社会化前的自然状态的分析根本不是伦理的，而是物理学的（physikalisch)。也就是说，他的分析涉及的是生物的感觉器官、本能反应和动物的活动，是人的肉体组织以及人的因果上既定的反应方式。

当然，从自然法的规范解释到自然状态规律的自然科学的因果解释这

① 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第81页。

② 《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第70页。

一明显变化，使人们想到了全部现代自然法则概念的起源。在自然过程的经验所确认的固定关系能够被视为“因果法则”之前，由多种现象构成的世界，从社会宇宙学上，必然被理解为一个由固定不变的法则来进行调节的国家。[①] 把法的范畴开创性地使用在全部自然上，使人们可以更加容易地从双重意义上来使用自然法则这一概念，是霍布斯在从一切人反对一切人的战争的自然状态过渡到资产阶级的自然法时不能回避的一个概念。他把这一过渡解释成本身具有因果必然性的过渡，从而使他的自然概念带有一种深刻的两重性：他要求自然状态的因果律为论证资产阶级社会状况重新提供规范，〔因为〕一个完全从机械论上理解的自然界的因果律在其自身方面正是从规范范畴的运用中继承了这些规范，后来又抹杀了这些规范。

霍布斯既把社会和国家有契约之前的危害社会的本能的自然（asoziale Triebnatur）的因果联系称为“自然法则”，也把社会和国家有了契约之后的社会共同生活的规范管理称为“自然法则”。霍布斯在这个时候碰到的困难是明显的：他必须从人的本能的自然的因果性中推导出制度的规范，而这种制度的功能恰恰是强制人们放弃这些本能的第一满足。[②]

在《哲学的基本特征》一书的一个重要地方，霍布斯谈到了自然欲望的强制和自然理性令律之间的区别。他写道：“依我看，战争以及与此相关的为了自己的享受而以暴力相争的人的一切灾难，必然从物的共同占有中滋生，虽然所有的人本性上憎恨这种状况。因此我得出了人的本性的两种最确实的要求：一个是自然欲求的要求，由于这种欲求，每个人都为自己要求独自使用共同的物；另一个是自然理性的要求，由于这种要求，每个人都力图避免最大的自然灾难——惨死。从这些基本情况出发，我相信……自己明确地阐述了契约和守信用的必要性，以及与此相关的伦理道德和公民的义务的要素。”[③] 自然需求的毫无遏制的满足，本身孕育着一切人反对一切人的斗争的危险性。但是，如果对惨死的恐惧变成了无休止的恐惧，那么自然理性就会给人们指出一条用共同生活的规则作中介的，因而能够遏制、但不危害

① 参阅 E. 托皮茨《论形而上学的根源与终结》，维也纳，1958，第 222 页等。

② F. 鲍肯诺：《封建的世界观向资产阶级世界观的过渡》，巴黎，1934，第 467 页：“在腐朽的世界里，社会意识本身不是动力，却是所有意志中最强大的意志。”

③ 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第 2 卷，莱比锡，1915，第 62 页等；此外还可参阅 B. Willms《关于自然状态的人类学结构。论霍布斯的政治学理论》，Neuwied，1970，第 111 页等。

需求的满足的道路。假如像霍布斯所认为的那样，自然理性的令律，即规范意义上的自然法则，必然是从自然欲望的强制中，即从因果机制定义上的自然法则中产生的，那么问题就在于从因果关系上解释这种必然性；这个问题，正如人们所看到的，只能被理解为一种“实践的”必然性。霍布斯，这位在当时科学理论的机械主义的前提下，必定把从实践的联系中获悉的“必然性”视为毫无意义而加以拒绝的人，在使用“自然法则”这一概念时，只能用一种几乎是模棱两可的方法来回避问题。

这个在从自然状态过渡到社会状态时很难回避的问题，重新出现在按自然法设想的统治制度的概念中。如果说这个问题首先是在理性规范的推论时，从自然欲望的力学中产生的，那么它又出现在这样一个问题中：合乎自然法的令律在同仍旧起作用的、压制人的本能自然相违背时，如何能够得到贯彻。

二律背反之一：认可专制主义的形式放弃自由的内容

霍布斯用自然法构想的专制主义国家的理念是自由的（liberal）。因为在自由的标题下提出的自然理性的法则不仅是从内心把人的良知和善良意愿连在一起，而且也是公民的社会契约和统治契约的基础，因此，正如《哲学的基本特征》第 13 章 De Cive 提出的那样，执掌国家权柄的人原则上应该忠于自然法的自由意向。从这点上讲，霍布斯是自由主义的真正的奠基人。这里，我们只回忆他在这本著作中阐述的最重要的原则，作为对这个命题的证明。

（1）为了和平而建立统治，为了幸福而争取和平。幸福不仅是维护全部生活，而且是最大可能地维护生活的安逸。安逸的生活不像古典传统的“美好生活”那样源于道德，而是源于对财产的自由支配和享用。[①]

（2）统治者用法律来关心公民的幸福。这些法律建立和规定财产制度，这样“其他人就不能破坏我们自由地使用和享用我们的财产；我们也不能破坏其他人对其财产的尽情享用”[②]。刑法的制定确认了这种秩序，但它如同全部法律那样，把自己限制在纯工具的意义上：刑法的制定不是对过失的报

① 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第 2 卷，莱比锡，1915，第 208 页等。

② 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第 2 卷，莱比锡，1915，第 224 页。

复，而是防御、改正和防止过失。[①]

（3）法律具有正式的和普通的规范性质。法的形式保障公民的迁徙自由。[②] 同贯穿于全部生活的自然法（Lex naturae）相反，成文法把法的规则（Rechtsordnung）和生活的规则（Lebensordnung）相区别，并且为合法地寻求个人利益创造了法律上中立的、内容上并不规范的活动空间。[③]

法律的普遍性保障了权利和义务的形式上的平等[④]，尤其是保障了平等分配税收负担[⑤]。此外，法律的普遍性还保障了对其他人的行为事先作出推测的可能性，即保障了公民有可能按照普遍规则进行交往的行为期待。

（4）统治者应当关心的是，用尽可能少的法律使尽可能多的公民过尽可能安逸的生活[⑥]。统治者应维护国内和平和抵御外部敌人，以便让每个公民都能“增加自己的财富”和“享受自由”。[⑦]

霍布斯用自然法构想君权，因为国家的理念是使自由社会得以建立。但这只是一个方面。[⑧] 为了这样一个社会，他不得不用专制统治的形式来构想君权；这可以从马基雅维利的纯政治的自然状态的设想中得到证明；在这种自然状态中，谁都怕别人给自己带来死亡，因此采用一切手段拼命维护自身的生存。众所周知，这种状况只能用和平状况来替代；而和平状

① 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第218页。

② “我认为，自由无非是阻碍人的活动的一切事物的不存在。”托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第171页。

③ “因为公民的活动和行为从来没有通过法律加以限制……所以许多事情必然是既不能允诺，也不能加以禁止，而必须听任每个人去判断和决定。从这个意义上说，人们懂得享受自然。”《哲学的基本特征》第2卷，第217页。

④ 霍布斯强调，“每个人也应该承认任何一个他人享有他为自己要求享有的权利”。《哲学的基本特征》第2卷，第106页。

⑤ 《哲学的基本特征》第2卷，第213页。

⑥ 《哲学的基本特征》第2卷，第208页。

⑦ 《哲学的基本特征》第2卷，第209页。

⑧ 托尼斯（F. Tönnies）在其著作《霍布斯》（斯图加特，1925）中首先对此做了研究，而施密特（C. Schmitt）在其著作《托马斯·霍布斯的国家学说中的利维坦》（汉堡，1938）中强调决定论的反面。当然，他们都忽视了这些方面的内在联系，而这种内在联系在资产阶级社会的这个发展阶段上也同这个社会的客观状况相一致。参阅 M. 霍克海默《资产阶级历史哲学的创立》，斯图加特，1930，第2章，第37页等。关于主权与市场社会完全等同的论述，请参阅 C. B. Macpherson 的具有开创性的研究著作《私有制的政治理论》，法兰克福，1967，第2章；此外还可参阅费彻（Iring Fetscher）为 W. Euchner 翻译的《托马斯·霍布斯：〈利维坦〉》，Neuwied，1966 德文版所写的出版导论，第 IX – LXIV 页。

况只有当大家由于惧怕自身长期处于恐惧之中而让唯一的力量拥有肉体上使用暴力的垄断权，从而让它来迫使大家都要和平时才能形成。毫无疑问，人们付出这一代价是希望专制权力的行使是为了服务于自由社会。但是，霍布斯不仅不谈这一希望，反而认为，如果要打破政治的那种自然权力，国家的权威就必须是绝对的。为此，他作了进一步论证。康德在这个问题上也没有能摆脱这种看法，以至于他否定人们有反对国家权力的任何反抗权利。当然，霍布斯在这方面的论证还很多。他认为，抑制政治的自然权力的是以契约为根据的君权的第二自然；这种辩证关系不只是要求，在社会契约的普遍规则中仿佛是大家所期待的、公民交往的法则只能以君主命令的形式出现（auctoritas non veritas facit legem）；这种辩证关系的实现还在于，君主的命令是否与社会契约的期望相一致的判断只能由君主来决定。否则君主的权力就不是绝对的。[①] 君主不仅制定一切法律，而且所有的法律是否与社会契约的自然权利相一致，也只能由他一人来认定。他的行为不仅永远是合法的，而且也不能被认为是违犯道德的。[②] 因此，把君主专制（Monarchie）和君主独裁（Tyrannei）加以区别，把合法统治和专制统治加以区别，实践上是不允许的。“国王即进行合法统治的人，暴君不是合法地进行统治的人”。因此其区别是，公民们喜欢把善于使用国家最高权力进行合法统治并被认为对他们是好的统治者称为“国王”（König），否则，就称之为“暴君”（Tyrann）[③]。马基雅维利最终胜过莫尔，也胜过霍布斯。霍布斯最终也未能摆脱他的理论最初所坚信的精神。国家的自由理念被国家的

---

① 毫无疑问，哲学家也可以像霍布斯所做的那样，抽象地从自然状态的政治特征中，用自然法去构想社会契约的自由意向，以便以此来衡量君主发布的政令。但在政治的实践中，这种要求似乎同宗教的一切其他的善恶观处在同一个层面上：“因此我认为，对自然法和资产阶级法的认识，以及对必然以哲学的名义归纳的，部分是关于简单的生活、部分是关于舒适的生活的一切知识的认识……只能借助于理性，即只能借助于以经验为依据所作出的结论。不过，人的这些理性结论有的是正确的，有的是错误的。因此，人们所获得的被认为是真理的种种原理，其中有真理，也有谬误。”这些谬误是要害，“甚至在这些科学的对象中有时也给国家造成危害，引起大规模的起义和破坏。因此，在出现有争议问题的情况时（虽然这些情况并不危及国家利益和普遍的和平），必须有人来决断这类活动是否……正确”（托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第 2 卷，莱比锡，1915，第 288 页等）。在不危害国家主权的前提下，这个人当然只能是君主本人。

② 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第 2 卷，莱比锡，1915，第 138 页注释，第 156 页。

③ 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第 2 卷，莱比锡，1915，第 151 页。

专制主义所吞食①，从这方面看，利维坦（Leviathan）② 是现实。

在这种辩证关系中，自然法的自由内涵成了它所承认的专制主义形式的牺牲品；这种辩证关系可以同我们在本节开始时所遇到的方法论的难题相联系。自然理性的规范又成了它曾被从中推导出来的自然欲望的力学。这就是说，应该通过制裁让人们服从自然理性的规范；制裁是根据人的自然和本性的物理学（die Physik）来考虑的：法律由此成了心理上的意志强制（Zwangsmo-tivierung）的令律。最后，受因果意义上的自然法强制的制裁力量重新统治了规范意义上的自然法。在《哲学的基本特征》第13章的前言中，霍布斯告诫他的读者在自己的实践行为中注意这种关系。他写道："我希望您在现今的社会环境里（尽管这不是最好的社会环境），首先是享受您的生活，把这视为战斗。这样，在您死后或被旧时代吞噬之后，别人就能在下个世纪获得一个更美好的社会环境。"③

二律背反之二：社会技术的知识力量在实践中的软弱无力

霍布斯首先是在反思自己的理论与自己的同时代公民的政治实践的关系的地方，即在不可违背的自然法则中奠定法律关系的根基时，暴露了他把规范的法则还原为因果法则的真正问题。在把社会哲学作为科学来论述时，他曾做过这种还原的尝试。霍布斯甚至是以一位技术人员的态度研究这门科学：他掌握了培根的"知识就是力量"的名言；理论有助于构想；一切认识最终落脚于行为或实践④。霍布斯像伽利略研究自然运动的力学那样，研

① 参阅C. 施密特《霍布斯国家学说中的利维坦》（第69页）："国家机器发挥作用或者不发挥作用。当国家机器发挥作用时，它保护着我的人身安全；为此它要求人们无条件地服从它发挥作用的种种法律。一切进一步的议论都会导致不安全的'前国家'状态，处于这种状态中的人的现实生存是不安全的，因为诉诸法律和真理不会带来和平，而是制造残酷的战争。"

② 利维坦（Leviathan），希伯来文，是《旧约·约伯记》中所讲的一种力量巨大无比的海兽。霍布斯取Leviathan为他的书名，借以说明专制国家中的统治者具有不受任何限制的权力。——译者注

③ 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第72页。

④ 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第1卷，莱比锡，1915，第9页。

究社会关系的力学[①]："譬如一个走动的钟表，一部复杂的机器（当时人们把整个自然比作钟表或机器来解释——J. 哈贝马斯），如果不把它的各个部分和齿轮拆开，如果不分别去观察每一个部分的内涵、形式和运动，人就不懂得各个部分和齿轮的作用。同样，在研究国家的权力和公民的义务时，国家虽然不一定被肢解，但应像对待一个被肢解的国家那样对此来加以考察。

---

① 霍布斯在从方法论上确定社会哲学与物理学（=自然哲学）的关系中犹豫不决。他把从原因认识结果同从已知的结果中认识原因加以区别，即把只有从人自身创造的物那里才是可能的先天的演示性的认识（die demonstrative Erkenntnis a priori）同我们依据我们不能生产的自然物而获得的后天的演示性的认识（die demonstrative Erkenntnis a posteriori）加以区别，其例子是以几何学为一方，物理学为另一方。这种区分同当时的自然科学状况并不完全适应；这种区分没有明确表达出来的标准就是用试验"所确定的"自然进程的再模拟性。霍布斯写道："因为几何图形是我们自己画的，所以几何学被认为是一种演示的科学（demonstrative Wissenschaft），并且也是可以严格证明的。相反，我们却不能创造自然界的物"（《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第17页）。这里，霍布斯恰恰没有抓住现代科学研究形式的核心；现代科学研究形式的核心就在于它能把几何学的"真理与事实互换"（verum et factum convertuntur）标准应用到严格的经验科学中。社会哲学包含着现代物理学的特征。这就是说，社会哲学与几何学相适应就在于它同人们建立种种关系（契约）相联系；另一方面，它像物理学一样是经验科学，因为"为了认识国家的特性，人们必然事先要认识人的本质、情感和道德风尚"（《哲学的基本原理》第1卷，第13页）。因此我们有理由说，霍布斯是用一种对现代物理学来说是典型的"态度"研究社会哲学，尽管他对物理学所作的科学理论的诸种规定始终是不充分的。

我认为，下面的论述可以给我的解释作间接的证明。在霍布斯的论述中，人们可以发现与维科的著名的认识论名言十分相近的论述。维科的结论是："……历史在任何地方都不会在人们既创造物也谈论物的地方具有更大的可靠性。因此历史的研究方法和创造了量的世界的几何学的研究方法是一样的。而几何学所创造的量的世界和对量的世界的观察同它的基本原理是相符的。然而，随着人类的事物的规律比几何学的点、线、面和图具有更大的现实性，历史也就有了更大的现实性。"（见维科著《新知识》，Auerbach 译、慕尼黑，1924，第139页）霍布斯的类似论述是："因为各个图形所具有的特征的原因存在于我们自身画的线中，因为图形的产生依赖于我们的意愿，所以认识图形的任何一个特征无非是要求我们从我们画图形时所作的设计中得出一切结论。因为几何图形是我们自己画的，所以几何学适用于演示的科学……此外，政治学和伦理学，即正义和非正义的科学，公正和不公正的科学，可以先验地（apriorisch）加以证明，因为我们自己为认识正义和公正的本质……即为认识正义，也就是说为认识法律和协议的原因创立了原则。"（霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第17页）尽管霍布斯的这段陈述〔与维科的论述〕有着语言上的一致性，但人们从这段话里看不出他的新知识（Scienza Nuova）同维科的结论有什么是可以比较的，哪怕是相去甚远的比较。如果人们再想到霍布斯所表达的限制——社会和国家的构成必须植根于人的本性的物理学中——那么，从霍布斯宣讲的标准"真理与事实互换"中为何得不出历史的哲学而是社会化的力学，则是可以理解的：维科想用现代科学自身的武器来发展现代科学，以便用现代认识的可靠性去改造"古典的研究方式"；霍布斯则相反，他想按照现代科学的样板去革古典政治学的命，即以当时物理学的方式去建立社会哲学。

这就是说，应当研究人的本性在多大程度上适宜于或不适宜于国家的构成；如果人们愿意成为一个统一体，他们应该如何合作。”①〔霍布斯是〕按照古典力学的模式来决定理论与实践关系的。对物化为自然客体的生活联系的科学分析，使我们懂得了现今的国家赖以延续的因果规律；这种科学分析如果说是对既定制度的真实形成史感兴趣，不如说是对人类共同生活赖以运转的普通前提感兴趣。自然法的构想可以被理解为社会化的一种普通物理学；它以对人性特性的认识，从制度上采取预防措施，在这些措施的实际有效的强制下，自然的反应方式使人的有序的共同生活有了指望。这是社会状态的力学，而自然状态则是对那些不起作用的或者根本不存在的制度的肯定可以预言的一切破坏的总和。因为科学也是在社会哲学的领域内采用因果分析进行的，所以自然法的构想有助于对国家机器行使职能的理解。因此，人们可以运用这一认识进行预测，以及利用这一认识来医治受到威胁的国家秩序。

霍布斯对社会哲学作为科学论述的技术论的自我理解毫无怀疑。他写道：“人类把〔自身〕最大的进步归功于技术，即衡量物体及其运动，搬动和建造沉重的物体，航海，制造具有各种用途的工具，计算天体的运动、星辰的轨迹和日历……的艺术，哲学是所有这些进步的原因。”② 人们可以用同样的方法，在比自然哲学更大的范围内使用科学的社会哲学，“因为战争，尤其是内战是可以通过人类发明创造加以避免的所有灾难和不幸的根源；战争是酿成屠杀、使所有财物遭受破坏和短缺的根源。战争的原因不是人们喜欢战争……也不是人们没有认识到战争的后果是灾难……内战之所以能发生，是因为人们既没有认识战争的原因，也没有认识和平的原因……但是，人们为何不去研究这些问题的原因呢，难道是因为迄今为止没有研究这些原因的清楚的和精确的方法吗?”③ 因为在霍布斯之前，笛卡儿对研究社会哲学基本原理的方法的要求根本没有受到重视，所以古典的政治学理论从未能成为一种真正的认识。首先是霍布斯在掌握了新的方法之后，提出了社会化的物理学。一旦获得了对社会状态的力学的认识，人们就能够为建立正确的社会的和政治的秩序而采取技术上必要的措施。

但现在的问题是：“正确的”社会秩序和政治秩序的建立者，显然应该来自作为现存的“有缺陷的”社会秩序的成员，同时也曾是认识对象的这

① 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第68页，括号里的话是哈贝马斯加的。

② 《哲学的基本特征》第1卷，莱比锡，1915，第9页等。

③ 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第1卷，莱比锡，1915，第10页。

样一些公民。这些人的行为首先是被理解为由制度的强制和人类学上已有的反应方式的因果关系产生的自然客体，还必须承担主体的角色。而这些主体在认识这种因果关系时，应当采取一种较好的协调一致的做法。他们既是所要研究的客体，也是必须改变的这些关系的主体。

从工艺学上解释理论与实践的关系时，同样的难题反复出现。霍布斯对人造的国家[①]的新的性质作了论证，他认为，所有实际上通过专制手段产生的国家都可以被想象为这些国家的君主的权力似乎是从相互的契约义务中产生的。但在实际运用社会哲学时，霍布斯又遇到了公民立宪会议的虚设的作用问题，因为，如果他的学说要在实践中发挥作用，那么，这种学说就必须公之于众，并且被公民大众所接受；公民就必须用公开的理性判断的方法看到和承认他的学说以“自然法则”的名义表达的是种种客观需求，是普遍关心的实际上必需的东西，“相反，如果剑的战争和笔的战争连绵不断，如果法和自然法则的知识今天不比过去的所有时代更普及，如果每一个政党都用哲学的要求去维护它的权利……这就清楚表明，哲学家迄今为止的道德论述对真理的认识毫无贡献。它们诚然是发表了，但并没有普照精神，而是用漂亮的、向各种倾向谄媚的表述，支持盲目的各种主张”。[②]

同时，霍布斯也反对人们片面地对待古典政治学的对象，反对他同时代人所进行的古典政治学的传统仍在其中延续的人道主义的修辞学（humanistische Rhetorik）。因为半个世纪之后，维科对试图用社会哲学的、方法上严格的知识来替代实践的聪慧的做法作了批判的批判（Metakritik）；并用这一批判回答了霍布斯：“因为他们（新方法的代表者们）没有提出一种普遍思想，并且从未研究过或然的东西，而只满足于真（das Wahre），所以他们不重视人们总起来说想什么，以及他们是否同样对真理有感触……因此聪明的罗马人在谈话时总爱说情况‘似乎’如何如何；议员们在表达他们的意见和观点时也是总用‘似乎’这个字眼。”[③] 维科抓住的问题正是霍布斯白费力气去抓的问题。科学上有着巩固基础的社会行动理论缺少实践的维度，而古典的学说则同实践直接相联系。按照现代物理学的模式，即用技术人员的观点所构想的社会哲学，只能在技术论的自我理解的范围内反思自身学说的实践后果。霍布斯只是刻板地重复：“如果人的行为关系能像物体形象的大

---

① 人造的国家（der künstliche Staat）：霍布斯认为，国家是一种人工物体，是一部人造的机器人。——译者注

② 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第61页。

③ G. B. 维科：《思想教育的本质方法》，F. 沙尔克译，Godesberg，1947，第63页等。

小情况那样可靠地被人们所认识（如在几何学里以及在几何学加以科学化的自然哲学中那样已被人们所认识），那么名利思想和收敛钱财的行为似乎就不可怕了，因为这些思想和行为所依据的仅仅是对合法和非法的错误认识；人类似乎就能享受持久的和平。"① 但是，无论是他的方法的力学前提，还是他的学说的专制主义的结论都排除人们屈从于国家的权威是出于纯正的认识。霍布斯把社会哲学的实践结果归咎于已得出的社会哲学认识的毫无联系的可靠性。然而，社会哲学的实践结果的可能性，不能在社会哲学本身的框架内得到论证——理论与实践的关系本身不再能从理论上来解释。

鉴于上述情况，霍布斯不得不修正他的学说以及他的学说对社会行动的完美的可靠性的要求。把理论转变为实践不同于科学结论的单纯技术上的运用；把理论转变为实践的任务无疑是把理论转变成准备行动的公民的意识和思想；理论的解释在具体的状况中必须被证明是能满足客观需求的实践上必要的解释，甚至理论的解释必须从一开始就包含在行动者的这一认识中。从这种意义上说，维科赞赏"完全同听众息息相关的"讲演艺术；这种讲演艺术懂得，富有实践成效的真理需要的是用明智手段取得的共识；这种共识是真理在进行社会活动的公民的健全理智（sensus communis）中的"显现"。一种从理论解释者的态度上看旨在确保支配自然过程的理论，如果被用在着眼于教育的道德哲学的领域上，那么它就会具有特殊的局限性。支配自然过程，基本上不同于支配社会过程，即使支配社会过程的进行方式最终与支配自然过程的进行方式相同（今天，在先进的工业社会中，社会技术规划就提出了这样的要求），支配社会过程也需要首先通过进行商谈的和采取行动的公民的意识作为中介来实现。② 通过技术控制自然的活动原则上是单独的和无声无息的，它不依赖于想在实践中控制其社会关系的行动者的主体的理解。尽管如此，科学的社会哲学按其结构来说仍旧是以技术改变结果为目的。诚然，在霍布斯那里，公民在相互交谈和共同行动的交往中的不可支配性因素（这种因素使支配社会的活动也辩证地遭到了破坏），变成了缔结契约的因素；但是，由于已产生的规范像强制机械地转化为人的本能的自然因果强制，人们立即又收回了不可支配性因素。这种在理论内部曾经受到压制的没有被克服的因素并没有静止下来；它在试图用技术解释理论与实践的关

① 托马斯·霍布斯：《哲学的基本特征》第2卷，莱比锡，1915，第61页。

② 参阅哈贝马斯的《科学化的政治与公众舆论》，载《作为"意识形态"的技术与科学》，法兰克福，1968，第120页等。

系时又重新反弹。霍布斯确信只要方法可靠，社会哲学的知识就可以直接成为富有政治洞察力的公民的实践的可靠性，这种信念暴露了一种回避支配社会过程与采取行动之间的区别的思想的软弱无力。

18世纪社会哲学中理论与实践的关系 社会理论辩证地回归到实践意识的经验视野中的问题

社会哲学在18世纪的进一步形成，可以被理解为对古典政治学科学化的第一次构想的明显的疑虑的回答。标明社会哲学进一步形成特点的，是两种发展趋势。最初是试图把社会状态的自然法则直接地固定在自然法则中，于是，从一切人反对一切人的战争的自然状态向资产阶级状态的自然法准则的艰难过渡正如从这种过渡中产生的许多二律背反那样，可以被避免。众所周知，洛克（Locke）早就把资产阶级社会的私有制视作用契约所建立的国家权力的自然基础。自那以后，在18世纪下半叶，政治经济学的观点出现了长足的发展，它把洛克一再用自然法阐述的资产阶级社会及其国家的法律，解释为社会本身的自然法则。后来，当康德重新提出霍布斯所提出的现代社会哲学的根源问题时，康德认为：这个问题看来是“一群理性性生物，他们都要求为维护他们的生计制定某些普遍法规，但每一个暗中都倾向于摆脱这些法规去安排他们的生活与环境，所以他们虽然在个人的思想中相互争斗，但又相互遏制这种争斗，以至于在他们的社会行为中出现的是同一结果：好像他们都没有这类坏思想”[①]。不难看出，为了达到论证的目的，康德已经懂得从经济上来回答洛克一再用自然法阐述的问题。在先进的西方国家里，商品流通领域和社会劳动领域在此期间已经大大地摆脱了行政性规章的约束，以至于“自然秩序”现今可以在现代意义上的资产阶级社会的运动规则范畴里来理解。[②]

但是，对我们的问题更为典型的是另一种倾向，即洛克所说的，在18世纪的经济学派中流行的倾向：资产阶级社会的理论已被一种政治的公众社会或政治舆论（die politische Öffentlichkeit）的学说所补充。这种按其科学结构来说旨在技术应用的理论，因公民的实践活动处于一种不协调的状况而迫

① 见卡西勒（Cassirer）出版的《康德全集》第Ⅵ卷，第452页等。

② 参阅本书“自然法与革命”部分培恩（Paine）的有关解释。

使人们用一种独特的补充性学说来消除这种不协调状况；显然，这种补充性的学说最初不是被视为理论本身，而是被视为一种实践的补充。重农主义者想在实践中把君主看成是他们在理论上所分析的社会的“自然秩序”的保护人；但是，君主不是直接获得对自然秩序（ordre naturel）法则的认识，而是必须借助于受到启蒙的公众。被霍布斯封闭的理论转变为实践的维度（Dimension），又在“公众舆论”的标题下被开启（首先是重农主义者对公众舆论的概念作了精确的规定）。公众舆论（L'opinion publique）是在哲学家们——现代科学的代表——指导下对社会秩序的基础进行共同的和公开的反思所得出的启蒙的结果，它把社会秩序的自然法则概括为公民的实践活动的可靠形式；公众舆论没有统治权，但是，明智的统治者必须按照公众舆论的认识行事。

政治的公众舆论这一学说的自由主义变种，同时出现在继承了苏格兰的道德哲学传统的经济学家和社会学家那里。[①] 他们超过了重农主义者，并且把公众舆论的中介作用变成了资产阶级社会本身的、从历史哲学上进一步发展了的理论的构成部分。他们把文明社会的自然史理解为人类文明化中合乎规律的进步（from rudeness to civilized manners）：这一进步涵盖了经济和政治意义上的自由社会的发展。[②] 因此，随着个人独立的商品交流和市场自然法则的贯彻，政治的公众舆论也活跃起来；政治的公众舆论的发展导致了社会地位的平等化和资产阶级平等权的扩大。社会的进化概念确保了理论同公众舆论的开创性和无拘无束的一致性。因为社会化的物理学在其历史哲学的进一步演变中也把实践意识的进步理解为必要的，所以它无须从技术上来解释它同实践的关系。苏格兰的社会学在同一种肯定是“迎合”它的政治的公众舆论的合作中，可以把自己限制在个人行动的方位上，限制在狭义的从实践上推动历史进程上。因为它知道同社会进程相协调，所以它无须教育公民怎样组织社会进步。

如果人们能像物理学能够确定自然进程那样，能从哲学上确定整个历史的进程，那么理论与实践的关系问题不是不能解决的。例如，历史哲学基本上也可以把它的预言运用在它自身的学说转化为公民的行动实践的结果上。另一方面，人们不难看出，恰恰是这种言过其实的认识并不是根据严格科学

① 哈贝马斯在《公众社会的结构变化》（1971年第5版）第12节中的论述，补充了“公众舆论”情况的历史说明。

② 约翰·米尔（John Millar）：《论社会地位和等级中的差异的起源》，法兰克福，1967。

的原则获得的。政治的公众舆论的学说应当说明资产阶级的社会理论同实践的关系；过去，它不曾被整合到资产阶级的社会理论中，也没有从这种理论的结构上改变这种理论本身。苏格兰人匆忙得出的进化论没有意识到这一点，正如他们的法国同时代人的直线型的历史哲学（lineare Geschichtsphilosophie）没有意识到这一点那样。[①]

现在的问题是，假如社会哲学还想从理论上说明它同实践的固有关系，假如这种想法能够引入进行政治活动的公民的实践意识的、历史哲学预见的领域中，那么就不会再存在方法上对占有和行动的区别的一无所知。与技术相一致的科学就是以这种区别为基础。具体地说，以科学为基础的社会哲学的历史哲学的自我反思，必须关心方法论的指导；方法论的指导一方面要与实践意识的说明相一致，另一方面又不要放弃方法自身的严格性——这是现代科学不可磨灭的成就。苏格兰人曾试图解决霍布斯提出的、重农主义者试图重视的问题，最终回到维科曾经提到的现代的研究方式同古典的研究方式相比所具有的弊端上的问题——理论与实践的理论上令人满意的中介问题，显然要求用特定的观点（在这种观点下，古典的政治学理论一度可以把自己理解为对实践的明智指导），去修改科学的社会哲学。用现代科学的观点看，从方法上严格地对这种特定观点进行研究，当然是绝对必要的。

维科还把论辩的修辞的（topisch-rhetorisch）方法归属于古老的政治学，而这种方法从未要求成为一种科学的方法。这种既在理论哲学中又在实践哲学中得到运用的独特的（至少从名字看是独特的）方法，是对话的艺术（die Kunst des Gesprächs），是辩证法。[②] 诚然，根据卡普（Kapp）[③] 的研究，人们几乎不会怀疑：按照亚里士多德的观点，出于体系上的原因，科学（知识）原则上不依赖于辩证法，确切地说，它使用辩证法只是为了教育的目的。科学是指导学习者入门的学问，当然也是指导研究者入门的学问，只要他们在学习。从这个角度看，辩证法是教人学对话（Lehrgespräch），并且仅仅是严格分析的序曲。然而，在同实践哲学的联系中辩证法似乎没有发挥入门的作用。因此修辞学用作建议和警示是有效的；它的目标是决断，是公民的行动。但是，在修辞学运用于商谈的事情上时，说话者却把具有实践智慧的哲学对话直接用在既定的政治领域中。为此，亚里士多德向人们推荐论辩

① 孔多塞（Condorcet）：《人类精神进步的历史概述》，W. Alff 译，法兰克福，1963。

② 这里的论述是根据 W. Hennis 所作的研究《政治学与实践哲学》，Neuwied，1963。

③ 《传统逻辑学的希腊基础》，纽约，1942，尤其是第 1 章第 3 页等。

的方法（das topische Verfahren）：论辩开始于我们所熟悉的事，即传统上或者权威性上合法化的和人们所相信的观点、套语和规则，并在既定环境的实践中验证自己。此类论辩（Topoi Topos）的逻辑力量在各个谈话者遵守规则时得到验证，而各个谈话者只是在按图式把规则运用于具体的个别（das konkrete Besondere）时才给予说明。这里，辩证法不像在努力获取无可争辩的科学知识时那样，以获取〔科学〕前提为目的。具体地说，辩证法作为通过相互启示进行监督的、反思的判断力的活动，它要做的是把诸种情况归纳在现有的图式中，以适宜于对现实情况的解释，并使采取政治行动的公民获得共识。

很明显，黑格尔所说的辩论法就是这种形式的辩证法。[①] 但是，黑格尔是站在现代科学的水平上，他要求辩证法从方法上去保障科学的自我反思。修辞学家维科只是从教育学上（从研究的序列上）强调论辩（Topik）对当时理论家们的优先地位；黑格尔则更加大胆，他把论辩对分析的优先地位运用在研究事物时辩证方法对分析方法的优先地位中。这样，黑格尔也就能够以闻所未闻的方式来解决人们面临的难题；社会哲学正因为这一难题未能享受获得其科学性的愉快。正如我们所看到的，由于社会哲学考虑的只是更多地确保它的学说的实践成果，而不是重大问题中的理论的可靠性：如何通过理论转化为实践，真正地实现“人类生活的进步”，因此它最终失去了自己的真正成果，失去了它的普遍有效的陈述的可靠性。因此我们说，当黑格尔辩证地，即从实践意识的经验视野中来把握历史时，他就能随着以科学为依据的社会哲学在辩证的社会理论中的崛起去选择和发展种种范畴。因此，辩证的社会理论同实践特有的关系的自我意识在每个阶级上都指导和贯穿于这一理论。

① H. G. 伽达默尔：《黑格尔与古典辩证法》，载《黑格尔研究》第1卷，1961，第173页等。

二　自然法与革命

“如果说革命的最初动力是从哲学那里获得的，必定不会有人反对。”①老年黑格尔的这一慎重表述，证实了他对法国革命的理解：在法国革命的同时代人中，人们常说的一句话是，革命把书本中的哲学变成了现实。这就是说，哲学是理性的自然法的原则，哲学是新体制的原则。一个世代之后，在黑格尔的回忆中则出现了哲学家本人对闻所未闻的事件（雅各宾派专政时期）的惊恐：人们对哲学思想的依赖以及按照哲学思想建立的政治现实。②

资产阶级革命的哲学自我理解：自然法的法定化是哲学的现实化

哲学和资产阶级革命之间，从一开始就存在着一种内在联系，尽管自那时起，哲学家同资产阶级革命的关系受到了怀疑，被认为是非法的。“自然法的进化”曾经是革命自身构成的哲学概念；北美殖民地摆脱宗主国的统治，尤其是推翻全部旧制度，就是革命。把资产阶级革命的概念客观地运用在许多从前的事件上，例如运用在导致荷兰脱离西班牙的那些事件上，有种种历史的和社会学的原因；然而，当时人们主观上强调的则是维护等级的特权（譬如 1581 年 7 月 26 日的独立宣言）。这就是说，在古典的自然法的基础上，武力反抗传统的统治，只能以维护古老的同时也是永恒的法律的连续性为理由，即只能把武力反抗传统的统治作为恢复、更新和改革遭到破坏的法的传统才是合法的。又过了一百年之后，不是议会关于英国王室继位的决议，而是荷兰王朝（Oraniers der Glorious）的登陆，才获得了革命的头衔。法的决议案本身，确认了旧的权利和自由；相反，威廉

① 《黑格尔全集》（Glockner 编），德文版第 11 卷，第 556 页。

② 《黑格尔全集》（Glockner 编），德文版第 11 卷，第 557 页。

(Wilhelms) 的出现和雅各宾 (Jakob) 的逃遁却被当做伟大的事件和用天文学来解释的命中注定；于是，这些时代的人物同星象的变化挂起了钩。这就是说，他们的行动没有被看做真正的政治活动。革命者却不了解与客观相一致的革命概念。埃德蒙德·柏克 (Edmund Burke) 在他的那篇反对法国革命[①]的、富有思想性的文章中提出了一种区别（当然，这种区别1689年就存在）；这一区别引起的反响是：1688年推翻斯图亚特王朝的那场革命 (die Glorious Revo-lution) 的意义，被解释为一种自然史的变革，没有人的随意性和暴力行为，而这恰恰同过去几十年谋杀国王和内战的大规模暴动形成鲜明对立。[②]

维护古典的自然法曾经是不革命的；维护古典的自然法变成了维护现代的自然性。无疑，革命的概念不仅把太空群星的旋转拿到地球上，并且还将其单纯地反映在国家的变革中以及其他的自然事件上，确切地说，这里，革命本身成了采取行动的革命者的意识，并且通过他们才能贯彻到底，这种革命的概念，只有在理性的自然法中才能发光，也就是说，只有在理性的自然法转变为成文的国家法 (positives Staatsrecht) 的行动中才能形成。成文的国家法的结果是什么？是什么赋予成文的国家法以暴力的特征？毫无疑问，首先是政治的权力 (die politi-sche Gewalt)；没有政治的权力，现有的权威就不可能被推翻，就不能在合法性基础内部为未来的权威强行更迭。但我想首先撇开社会学的革命变革概念，我们宁可探索现代的自然法与资产阶级革命的内在联系。

按照古典的自然法，道德的和法律的行为规范，从内容上讲以公民的良好的——也就是说，富有道德内涵的——生活为依据；近代的成文法 (das Formalrecht) 则制定了物质生活秩序（无论是城市的物质生活秩序，还是等级的物质生活秩序）的各类义务。确切地说，近代的成文法使得个人爱好的中立领域成了合法的；在这个领域中，任何公民作为平民百姓，都可以利己主义地以追求最大利益为目标。成文的权利 (formale Rechte)，原则上是自由权，因为成文的权利必须给所有不明确禁止的按照规则办事的行为以自由。霍布斯早就明确表示，在这种间接的解放中，自由压根儿包含在成文的

① E. 柏克：《法国革命面面观》，法兰克福，1967。

② E. 欧森斯陶克：《革命是近代的政治概念》，载《纪念 F. Heilborn 文集》，Breslau，1931；K. Griewank：《现代的革命概念》，法兰克福，1969；R. Ko-sellek：《批判与危机》，弗赖堡，1959，特别是这本书第208页的注97。

法律中[1]（formale Gesetze）。洛克把拥有私有财产（包括人的生命与自由）定为法律的目标，这是人所共知的。甚至重农主义者[2]的准则也没有回归到古典的自然法的道德准则上去，尽管他们的准则后来曾经鼓舞了所有用相应的义务宣言来补充人的和公民的权利的法国宣言的尝试。这就是说，用强有力的经济观点解释的最高义务（一切权利都只能从这种义务中产生），是个人自我保护的义务，这是最高的自然主义的义务。这种义务的意义再次表明，个人有权实行自主。恰恰是重农主义者的义务学说表明，成文法排除了法与物质道德的反身关系。确切地说，法律所规定的义务，本身只能从权利的最初的内涵中去推论。假如成文法给个人的随意行为留出种种活动范围，那么这些活动范围的协调一致肯定也要对每个人的随意行为进行限制，这是为了大家的利益。但是，因为成文法使公民在道德中立的领域内的行为恰好脱离了由于内心意识到的义务而产生的动因，并自由地去维护自身的利益，所以就只能更多地从外部对由此产生的种种退缩施加影响。因为原则上讲，自由法（Freiheits-recht）是强制法（Zwangsrecht），所以，替代了自然状态的生活秩序的成文法也是强制法。个人的自主权的另一面（成文法赋予个人以自主的权利）就是强制性的心理顺从。现行的成文法就是通过肉体上施加有效的暴力让人们对其加以承认；合法性与道德性原则上是有区别的。

由于这种情况，自然法的法定化（Positivierung）活动本身有自己的特殊困难和严酷性。一方面，强制法的实际作用要求自己拥有一种强制手段，以保障它的贯彻和执行；另一方面，从观念上讲，能够在自然法的法定化之前合法存在的，只有单个的和相同的个人的自主权以及他们对自然法的规范的理性联系的认识。因此，在自然法的教科书中，最初的法律的制定，总是被想象成似乎得到法律保障的权力，是通过所有自由人的、受共同的和理性的认识指导的意志产生的。18 世纪革命前的私法汇编都没有提过这样的问题：那时建立起来的国家政权承担的任务就是制定和贯彻成文法的部分体系。但是，当国家政权需要按照新的原则从根本上加以重组时，那种假想的和出现在社会状况转折阶段上的先前的契约观念（作为革命行为的解释模式），必然成为笑料。因为〔国家政权〕想要达到的目的是建立一个强制的认可体系，所以，认可的强制必须被设想为产生于个人自主的认识和协议。

---

① 托马斯·霍布斯：*Elementa philosophica de cive*，第 13 卷，第 15 页。

② “讨论权利，就是讨论确立在义务上的特权；离开义务的权利问题和无权利的义务。”

在美国和法国开创自然法的法定化的举动就是基本权利宣言。根据革命的自我认识，这一宣言必然预示着〔革命的〕认识和意志，即对基本规范的理性联系的认识，从而通过〔让人们〕遵守这些规范的强制手段使革命的认识和意志发挥效力。宣言的这种举动，必然要求只从哲学的认识中为自己获取政治权力。使哲学变为政治现实的这种观念，即从哲学理性的强制中产生的法的强制的契约自主权，是革命的概念；这一概念实质上产生于现代自然法的基本原则中；这一革命概念早在资产阶级革命把本身包含在自然权利的法定化中，并把这一概念同自己的名字联系在一起之前，就在社会契约的其他名称下被提了出来。从这种意义上说，青年黑格尔派哲学的现实口号，当时就成了人们的先导。

确切地说，这当然只适用于巴黎，而不适用于费城。在美国，引证哲学与引证常识（Common sense）是一致的。一般说来，殖民地的人们并不是严格地用革命的意识来完成他们摆脱宗主国的统治的行为。在美国，革命这一词语是后来（post festum）才提出来的；但是在法国革命爆发之前就进入了美国语言。[①] 当托马斯·培恩[②]运用自然法来全面解释国家，从而来强调美国革命和法国革命这两大事件的特殊的共同性时，罗伯斯庇尔（Robespierre）则认为，资产阶级革命的这种原则性要求始终只适用于法国革命。[③] 美国宪法之父所依据的，以及后来托马斯·培恩用来明确为革命作辩护的盎格鲁撒克逊的、开始于洛克的那种理性的自然法的传统，不仅没有被法国的反对派，例如罗伯斯庇尔，而且也从来没有被柏克[④]或者被黑格尔郑重地承认为真正的革命的学说。黑格尔根本没有想过美国人的革命，因此在谈到殖民地内人们发泄不满时（在美国，人们通过发泄来排遣一切不满情绪），他写道："假如日耳曼人的森林还存在，法国革命当然就不会发生。"[⑤] 当法国革命完成了他解释世界历史的哲学概念时，他则想把美国这个纯粹的未来国家完全从哲学观察中排除出去。

---

① 例如，1786 年孔多塞就研究过美国革命对欧洲的影响（见 A. 孔多塞，O'Connor 和 M. F. Arago 主编的孔多塞著作集第 8 卷，巴黎，1847）。

② 托马斯·培恩（Thomas Paine，1737 ~ 1809），生于英国的美国政治哲学家和作家。——译者注

③ "迄今为止改变了富人形象的多次革命，其目的无非是朝代的更迭，或曰，权力从个别人手里过渡到众多人的手里。法国革命是第一次建立在人权学说和正义原则基础上的革命。"（见 Schnelle 主编的《罗伯斯庇尔演说集》，第 371 页）

④ 柏克（Edmund Burke，1729 ~ 1797），英国的政治家和演说家。——译者注

⑤ 《黑格尔全集》（Glockner 编）第 11 卷，第 128 页。

美国和法国人权宣言中的"宣言"思想

在美国和法国人权宣言的思想中实际上存在着明显差别。虽然美国人和法国人同样都以现代自然法的原则为依据，虽然两国的合法性基础的共同性，特别是两国人权宣言中的文字表述都一模一样。[①] 但是，恰恰是这两个宣言，与它们实际的一致性相反，有着一种特别不同的思想。美国居民想依据人权使其独立合法化；法国人想的是推翻旧制度。毫无疑问，美国和法国都制定了保持在所宣布的基本权利范围内的国家宪法。但是，两个宣言中，人权表面上被摆放的位置——法国把人权作为导言放在前面；而美国则把人权作为修正案，仅仅作为一个附件，放在后面——并非偶然。美国的权利法案（Bills of Rights）的内容基本上是不列颠公民拥有的现实权利（Rechtsbesitz）。它对自然法的全面解释形式，只是在考虑到摆脱宗主国的统治时才成了必要的。根据其实质，在独立宣言的条款中被加以重述的基本权利宣言，本身首先具有为传统的现实权利（Rechtsmaterie）创造另一种合法基础的思想。相反，法国的宣言，原则上是让新的法律积极发挥作用。在法国，宣言的革命思想就是论证新宪法；但在美国，宣言的革命思想却是论证独立，结果是论证新宪法是必要的。[②]

在美国，人们把托马斯·杰弗逊[③]视为独立宣言的制定者，赋予他精神校长（Spiritus Rector）这一最高荣誉。1822 年，当约翰·亚当斯[④]对托马斯·杰弗逊提出批评，说他起草的独立宣言中没有包含任何新思想时，被指责者对亚当斯作了典型的答复：是的，它就是一份老生常谈的独立宣言。三年之后，杰弗逊在给 Richert H. Lee（Lee 直率地把这份独立宣言称之为洛克思想的翻版）的信函中写道：发现新原则和论据，当时并不是他的使命；他的使命"是要全人类了解日常知识"[⑤]。

1776 年初，托马斯·培恩出版了一本题名为《健康的思想》的小册子；

---

① Jellinek 所依据的论点是，法国革命的自我认识依赖于美国的模式。见 Georg Jellinek《人的权利与市民的权利的解释》，莱比锡，1904，第 2 版，第 13 页等。

② 因此，法国人权宣言同其美国的先辈们的富有历史意义的对比，必须首先与美国独立宣言相联系，而不是一个州的变化了的议案形式。

③ 托马斯·杰弗逊（Thomas Jefferson，1743 ~ 1826），政治家，美国第三任总统。——译者注

④ 约翰·亚当斯（John Adams，1735 ~ 1826），律师，美国第二任总统。——译者注

⑤《托马斯·杰弗逊著作集》第 7 卷，1869，第 407 页；参阅 C. 柏克《独立宣言》，纽约，1956，第 24 页等。

它深受洛克的思想影响，为解决解放运动中人们面临的现实问题提供了答案，从而也影响了杰弗逊。对美国殖民地居民来说，洛克的结论成了老生常谈；美国人自己的管理经验令人信服地证明，他们的管理依然依赖于遥远的宗主国的议会专制主义，只要观察一下他们的贸易政策，就可感受到这一情况。在这种情况下，美国的权利宣言思想只能是活生生的共同信念的有力表述："它想表达的是美国人的思想……因此，它的全部权威基础就是美国人日常情感的协调一致……"①

相反，西耶士②1788年在法国贵族院开会期间撰写《论作为国家的代表的第三等级》的小册子时，他所依据的社会状况〔与美国〕完全不同："人们不应根据某些或多或少论述人权的著述家们的个别见解来判断自己的要求。在这个问题上，我要说，第三等级不仅远远落后于那些研究过社会制度的人们的看法，而且也远远落后于形成社会舆论、具有共同观念的民众。"③

在个别人的认识和大多数人的观点之间出现这种差距时，通过他对理性的社会舆论力量的影响树立政治权威，就成了"哲学家"的实践任务。哲学家应该宣传真理；应该用新闻力量去扩大自己的远见卓识，因为只有当理性"普遍适用，理性就是正确的，因为只有在人们把对各民族来说真正有益的多数变化归功于社会舆论的力量时，社会舆论的力量才能形成"④。这里首先要重视的就是西耶士在其文章的提要中所讲的哲学家和政治家之间的分工问题。政治家是根据眼前的困难采取措施，而为未来开辟道路的哲学家则不能让政治家的聪明行为阻挠自己。哲学家的使命不是运用真理，而是阐明和解释真理。这是理论成为实践力量的道路，"倘若大家都真的去思考问题，那么巨大的变化，只要它是公众的利益，就不成问题。还有什么能比我全身心地投入开辟道路的弘扬真理更好的事情呢？起初人们把我宣传真理的行为视为恶作剧，逐渐……宣传真理成为一种舆论，最后人们从行动中认识到了这些真理，而最初则被他们认为是异想天开"⑤。

---

① 《托马斯·杰弗逊著作集》第7卷，1869，第407页。

② 西耶士（Abbé Sieyés，1748～1836），1809年起改名为 Emanuel Joseph Comte，法国政治家，1789年任法国第三等级议员，1791年、1795年、1799年法国宪法的起草人之一；1799年支持推翻波拿巴的政变。——译者注

③ E. 西耶士：《何谓第三等级?》，柏林，1924，第49页。

④ E. 西耶士：《何谓第三等级?》，柏林，1924，第121页。

⑤ E. 西耶士：《何谓第三等级?》，柏林，1924，第119页。

如果“公众舆论最终甚至能给法律制定者口授法律”[1]，那么，哲学家就更有宣讲真理的义务。西耶士是直接从重农主义者那里获得这一认识的；按照重农主义者的学说，一个国家的君主应该从既有哲学启蒙思想又有经济启蒙思想的公众那里接受关于自然法的教育，而立法只要按照自然法去操作就行了。一种通过公众获得了权力的自然秩序的自明性，是正确的宪法赖以制定的唯一基础。〔重农主义者认为〕一种能够解释自明性的公众舆论，随着强行贯彻绝对的自然法则的统治，将能保障社会状况的合法性。[2] 人民的社会规范是重农主义的理论核心。麦尔歇（Le Mercier）、米拉博（Mirabeau）和杜邦（Dupont）都为人民教育的组织问题制订过计划。[3]

重农主义者为后人做了很好的准备工作：对人权宣言的社会意义看来不会有怀疑，因此，公众舆论最终可以给立法者口授法律。哲学家也成了立法者。穆尼耶（Munier）在给权利宣言委员会所作的第一份报告中称，他更适宜于为哲学家的社团而工作，而不适宜于为国民议会而工作。从当时的资料中获悉，在人权问题（en école de Sorbonne）[4] 的讨论中，国民议会发生了变化。从哲学的角度看，真理需要宣传。[5] 从广义上说，重农主义者为人们从哲学上理解权利宣言做了准备：一位受公众舆论影响的立法者必须明了自然法则，从而懂得，自然法则的法定化活动仅仅是宣布这些法则。在重农主义学派中，“宣布”的技术思想就是把自然秩序（ordre naturel）转变为法定秩序（ordre positif），从而使自然法在自然法推导出来的法规中得到强调和运用。

在1789年的7月9日到8月4日这段时间里，人们在国民议会中讨论的问题是，基本权利宣言是否必要，以及以何种形式是必要的。在这些会议上，“宣言”的法国思想与在此之前的美国“宣言”的思想的区别得到了令人瞩目的解释。最初，拉法埃特还完全用杰弗逊的思想来解释人权宣言的作用，但不久国民议会中就出现了亲英派的声音：“请大家想想，在一个砸碎了遥远的政府的枷锁的殖民地民族和一个自1400年以来就具有一种政府形

---

① E. 西耶士：《何谓第三等级?》，柏林，1924，第122页。

② B. Güntzberg：《重农主义者的社会学说与国家学说》（博士论文），海德堡，1907；E. Richner：Le Mercier de la Riviere（博士论文），苏黎世，1931。

③ 作为人民宣言委员会的主席，孔多塞在国民代表大会中继承了重农主义者的这份遗产。参阅 Güntzberg 的《重农主义者的社会学说与国家学说》，第84页注37。

④ B. Schickhardt：《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，柏林，1931，第55页等。

⑤ E. Dumant：《对米拉特和最初两届立法会议的回忆》，巴黎，Duval 出版社，1932，第138页。

式的世界上最古老的民族之间的差别何等惊人!"[1] 后来，波尔多（Bordeaux）的大主教尚宾（Champion）说出了这种差别：北美的例子并不具有决定性的意义，因为那里只有财产拥有者和互相平等的公民。[2] 国民议会议员马鲁埃（Malouet）则说：美国人不假思索地公布了自然法，因为那个社会的大多数人都拥有财产，并且已经习惯于过平等的生活，对赋税和偏见的枷锁几乎一无所知。这里的人无疑对自由有精神准备，当然不同于今天的法国人。[3] 于是，拉法埃特的解释宣告结束，但是，他的批评者的警惕任何一种宣言的意见没有被人们所认识，因为他的批评者只会告诫人们：法国的人权宣言不会具有哪些思想[4]。议会中的大多数人都认为人权宣言是必要的，因为公众社会需要一个舆论上的有效的宣言。这种思想也被明确地写在宣言的序言里；人们需要人权宣言，因为"对人的权利的无知、遗忘或者滥用是社会不幸和政府腐败的唯一原因"。在美国，人权是常识，在法国就必须造成舆论（opinion publique）。

在美国，自然法的法定化，并没有要求哲学发挥革命的作用。在这里，理论与实践之间，自然法的原则与其技术上的实现和思考——哲学如何借助于公众舆论使自身获得一种政治力量——之间，并未出现过某种紧张关系。甚至，那些愿意获得独立并且建立了自己的国家的殖民地居民，正像政治活动家们对待古典自然法那样来对待洛克的传统：他们关心的是把已有的规范巧妙地运用在具体情况上。国民议会中的哲学家们则相反，他们更为严格地把现代的自然法与古典的自然法相分离：他们中的大多数对从自然法中合法化了的规范所采取的态度不再是实践的，而是技术的；他们讨论的问题是建立整个社会制度的组织手段问题。于是，自然法的法定化成了一项革命任务：哲学应该不再是研究人们在法律下政治上机智的行动，而应是借助于法律给人们指明一种技术上正确的方向。法国和美国的权利宣言中当然不只是宣言的思想不同，相反，人们可以看到，这两部权利宣言中的某些字句完全相同，但包含着资产阶级社会的两个不相同的自然法的构想（Naturrechtskonstruktion）。

---

① B. Schickhardt：《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，柏林，1931，第 56 页。拉法埃特（Lafayette，1757～1834），法国将军和政治家，美国独立战争期间曾率法军协助美军作战，并同杰弗逊有交往。——译者注

② B. Schickhardt：《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，柏林，1931，第 67 页。

③ B. Schickhardt：《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，柏林，1931，第 69 页。

④ E. Voegelin 的有趣的解释，对此作了错误的理解。见他的《人的权利和市民的权利宣言的意义》，载《公法杂志》第 8 卷，1928，第 82 页等。

资产阶级社会的自由的自然法构想：约翰·洛克和托马斯·培恩

在1764年同英国议会发生的那场严重冲突之前，美国人一直为自己是不列颠帝国的公民而自豪。[①] 甚至在后来的十年里，围绕着英国议会在殖民地的立法权限的争执，始终以这样一个问题为出发点：我们美国人作为英国公民到底具有哪些权利？1774年，詹姆斯·威尔逊（James Wilson）出版了一本小册子，他在这本小册子中试图把英国的不成文法（common law）的自由以及各个殖民地宪章中得到保证的公民权利置于最高的自然法的观点之下："社会的幸福是日常管理的第一法则。"[②] 在相同的思想指导下，在同年召开的第一届大陆议会的宣言确认，北美的英国殖民地的居民根据不可改变的自然法，即根据英国宪法的基本原则和某些协议特许权和契约，享有一系列的权利；首先是享有洛克所说的生存权、自由权和财产权。谢尔曼[③]的著名论断：殖民地使用不成文法，但不作为共同法，而是作为最高理性，带有十足的古典传统。在美国，古典的传统越不迫使专制主义的政府对斯多葛基督教的（stoisch-christlich）自然法进行彻底的重新解释（在英国，自霍布斯起就完成了对这种自然法的彻底的重新解释），古典的传统就越能得到保持[④]。因此，在人的解放成了不可避免的，以及现代的自然法更多地作为人的解放的辩护基础是多余的之后，人们仍然从古典的自然法的连续性中理解洛克。美国人和英国人都以同样的态度看待洛克：美国人引证英国公民的特许自由；英国人自己从宪章运动时代起就引证古老的权利；洛克学说的基督教前提帮助了对洛克的理解。[⑤] 在人们的心目中，洛克似乎就像在他之前的实践哲学

① 下面的论述请参阅C. 柏克《独立宣言》，纽约，1956，第3章"独立宣言的历史前身——不列颠帝国理论"，第80~134页。

② 《詹姆斯·威尔逊著作集》第3卷，1804，第99页等。

③ 谢尔曼（Sherman, John, 1823~1900），美国政治家，曾任美国共和党议员、财政部长、国务卿，美国第一部不信任法的制定者。——译者注

④ 参阅 Otto Vossler《人权宣言研究》，载《历史学杂志》第142卷，1930，第156页等。

⑤ O. Vossler：《美国革命的理想同欧洲革命理想的关系》，慕尼黑、柏林，1929，第26页："因此，应该如何理解人们经常引用的1776年权利法案的自然法'基础'，也就清楚了。同大陆议会的权利法案相比较（这些权利法案还引用了自然法以及英国的宪法和宪章），我们可以看出，1776年的自然法实际上只是一种多余；事实只能如此，因为随着同宗主国的分离，援引英国的宪法和宪章是无用的。"当然，Vossler没有注意到，这种"多余"是真正革命的东西：因为现代的自然法的普遍原则产生于古典的自然法，这是人们没有觉察到的。

那样，给人们制定了美好生活和机智行动的法则，却没有为有计划地建立正确的社会制度而必须遵循的规则[①]。

在洛克的学说中也有一些同古典自然法不相容的成分，恰恰是这些成分，从另一方面看又似乎迎合了原则上不革命的观点。因为洛克与霍布斯相反，他的出发点是，人不是靠进攻和防御，而首先是靠劳动来维持他们的生活。所以，他把人的自我保护的基本权利解释为人的财产权。[②] 洛克对人权的推论既简单又明了。在自然状态里，只有个人为自己的需要进行的劳动才能为私有财产赢得法律根据（Rechtstitel）。每一个人都可以直接地使用这种自然权利（这种自然权利连同财产一起也确保了每个人的生活和自由），并且在所有人面前维护这种权利，因为这种权利以人的肌体力量和技能为依据。〔自然权利的〕不确定性以及随之而来的对国家权威的需求，即一种社会化的意向，首先是随着一种由市场决定的生产方式形成的。这就是说，这种生产方式要求保护个人所生产的物品和为自己的消费所决定的物品之外的私有财产——社会的自然状态将无法持续下去。人是在一个能够保护人的直接的体力和支配权力之外的财产的政府下社会化的。这个政府必须确保社会的法律状态；这种法律状态按其实体来说是前国家的（vorstaatlich），它始终建立在私有制的基础上；但是，随着扩大为资本占有的私有制不断产生冲突，这种法律状态应该明确地被认可。任何政府都应该“维护这种法律状态；这样，人们才可能拥有和保护他们的财产”[③]。

在〔法的〕社会状态里，人的自由、生存和财产的自然权利不能废止；只有当个人的力量不能实现这些自然权利时，人的这些自然权利才能由国家所承认的资产阶级权利来代替[④]。政府有权用法律来调节财产私有者的相互

① 事实上，在洛克的学说中，可以发现古典的自然法学说的基本要素。关于这个问题，在现代的洛克文献中曾经出现过争论；W. Euchner 对此曾作过审慎的表述（见他的《约翰·洛克著作中的自然法与政治》，法兰克福，1969），同时也可以参阅他的两篇论述政府的文章的导言（法兰克福，1967），特别要阅读其中第 39 页等中的论述。哈贝马斯的论述撇开洛克的传统，而只涉及“现代”自然法的要素。

② 早在自然状态中，当人们借助自己的双手进行的劳动从既定的状态中去获得并占有种种物时，人们也就有了自己的财产。通过同人的劳动力的结合，自然界方有了它的特性和规定性，这种特性就在于它将成为人的财产。于是，市民的劳动范畴就有了古典的自然秩序，在这种秩序中，每一种物都在它所处的地方发展着并且消灭着自己的本质（见约翰·洛克《关于政府的两篇文集》Ⅱ，c. V，27；由 W. Euchner 译为德文，法兰克福，1967）。

③ 此外，还可参阅 L. 施特劳斯《自然法与历史》，斯图加特，1953。

④ 遵守自然法则的义务在社会上并未终止，只是在许多情况下更趋严格，而且通过法律惩处让人们遵守。因此，自然法则对于一切人——立法官员和其他人都一样——是一部外界规章。

关系；但是，在没有取得财产私有者的同意的情况下，却无权干预人们的财产权，包括私有权，“因为它在这方面根本就没有干预权”[1]。

当美洲的殖民地居民用这种学说的权威性来抵抗英国议会的干预时，他们既没有从自己的自然法的要求的现代解释中得出自己的革命认识，也没有从表达出古典的自然法的洛克的学说中得出自己的革命认识。因为包含在洛克所接受的和针对英国所宣布的权利中的资产阶级社会的自由的自然法的构想，在国家的干预面前，仅仅具有保护个人的社会交往领域的狭隘意义。恰恰是托马斯·培恩，这位政治哲学家，这位不懈地把美洲的革命和法国的革命同等看待的作家，与某些作家的意愿相反，向人们指出，这种自然法的传统，并没有迫使哲学认识成为革命行动的准备。

培恩在他1792年出版的《论人权问题》一书的第二章中再一次亮明了他的论点：美洲的解放如果在原则中和在政府的实践活动中不是伴之以革命，那就没有多大意义。[2] 然而，这种革命同组织全社会的宪法构想的意义上的、实现自然法的政治活动毫无关系；相反，这种革命的唯一目的就是把政治权力限制至最低程度。自然法不是以革命的手段法定化；自然法产生效力，不是主观上通过政治上采取行动的公民的意识，而是客观上通过社会本身的内在的自然法则的畅通无阻。这就是说，培恩把人的自然权利同商品交换以及社会劳动的自然法则等量齐观。他表达的是洛克和亚当·斯密之间的特殊联系；他看到了18世纪的古典经济学把17世纪中仍然被理解为成文法的准则的那些自然法则融入社会的自然基础中：“按照社会原则和人权原则建立起来的政府通过简单运作，任何困难都能克服。”[3]

社会和国家的区别代替了自然状态和社会状态的区别。按照洛克的观点，自然法对政府权力的种种限制，从自然状态进入社会状态成了自然社会的法则；契约不再是自然社会的基础。根据自然建立的和首先受到制约的政府“来自社会”，正如它先前是来自社会契约那样；培恩使用的这两种表述意思相同。他和亚当·斯密的古典经济学一样，都坚信，社会作为需求的劳动分工体系，如果不受政府的粗暴干预，其发展自然是和谐的。社会的内聚力和社会自我调节的自发力量同政府的镇压权力的各种强制手段的冲突，预示着一种社会概念，这个概念作为有生命力的总体性（Totalität），使国家仅

---

① 约翰·洛克：《关于政府的两篇文集》Ⅱ，c. XI139。

② 托马斯·培恩：《人的权利》，伦敦，1958，第151页。

③ 托马斯·培恩：《人的权利》，伦敦，1958，第161页。

仅被视为分裂要素，一个独立的分裂主义产物（Partikulares）。培恩自 1776 年发表他的那本小册子起，就竭力指出社会和政府的不同起因[1]：社会的形成是我们的需要；国家是通过我们的弱点而产生。社会的任何状态都造福于人类；国家，即使最好的状态，仍旧是一个必然的祸害；因为镇压产生的祸害是主人和奴隶在政治上的不平等的结果，而不是穷人和富人之间社会差别的结果。培恩的自由主义毫不惧怕无政府主义的结论。他写道：社会开始于人的自我活动的瞬间，开始于政府的法定权力被废除的那一瞬间，接着就出现普遍的联合；共同的利益创造的是全面的安全。[2]

一旦人的权利以自然法的共同名义同社会的原则相一致，自然法的法定化就不是革命的事。人的自然权利的可靠保障存在于贸易和交往的法律中；平民百姓服从这些法律，因为这直接有利于他们，而不是因为国家用惩罚相威胁让人们接受这些法律。因此，普遍的自由贸易的实践比那种借助于公共舆论成为政治权力、决定法律，并把自然法法定化的理论，更严格地确保着人的权利；哲学无须为自己变为现实而操心。

然而，法国人有他们自己的政治经济学；而且他们能够从自己的政治经济学中解释自己的洛克的自然法学说，尽管这种解释在国民议会中并不像托马斯·培恩在解释盎格鲁撒克逊传统时那样顺利。毫无疑问，美国的人权宣言无论从形式上还是从措辞上都曾是公民权与人权宣言的楷模。可以肯定地说，拉法埃特作为人权宣言的第一位起草人，并不是受到美国影响的唯一的法国国民议会议员。然而他没有足够的力量用法国人的精神去接受美国人的精神；他使卢梭与重农学派这两种最初对立的学说的真正结合成为可能。从这种结合中产生了资产阶级社会的另一种自然法的构想，这种构想鼓舞了法国的政治活动家们，使他们真正地理解了革命。

资产阶级社会相互竞争的自然法构想的准备：卢梭和重农学派

1789 年 8 月 17 日，当米拉博[3]代表五人委员会（它被授权审查人权宣

① 托马斯·培恩：《常识》（阿特金斯编），纽约，1953，第 4 页等。
② 托马斯·培恩：《常识》（阿特金斯编），纽约，1953，第 158 页。
③ 米拉博（Mirabeau，Honoré Gabriel，1749～1791），法国政论家和政治家，1789 年任第三等级国民议会议员，自由的贵族和大资产阶级的意识形态家和演说家，封建专制制度的坚定的反对者。——译者注

言草案）向国民议会全体会议作了报告之后，国会议员克雷涅（卢梭的最卓越的追随者之一）拉开了关于人权宣言的讨论的序幕[①]。克雷涅在谈到美国权利宣言的模式时说，权利宣言不应具有一系列原则的形式，因为权利是契约的结果，而不是从中可以得出真正论断的原则。早在前几次的会议上，克雷涅就想把权利宣言同社会契约相提并论。自然状态中的人既不是主人也不是奴隶，他既没有权利也没有义务；任何人的自然独立性和自我保护，只有通过社会契约才能被上升为自由和平等的自然的权利。因此，人权宣言与普遍意志的形成具有相同的意义；大家为普遍意志的形成共同努力，大家在普遍意志的法律面前是平等的。在后来的辩论中，德莫涅（Demeunier）反对这种观点；他提出的论点值得注意："这是已经受到全欧洲谴责"[②]的霍布斯的理论。

实际上，卢梭和霍布斯一样，他们都认为，必须迫使人们摆脱全面的不信任和普遍的、暴力争斗的不安全的状态走向社会化。这种一再表述的特征当然不是偶然适合于社会状态前就直接存在的自然状态阶段，它原则上也适合于当时法国的文明社会。因为，与霍布斯相反，卢梭坚持认为，受政治的自然弊端所控制的、不得不社会化的状态，在专制主义的社会状态中不仅不会消亡，而且，随着个人利益的竞争，在劳动分工和多种需求的不安宁的、四分五裂的制度内部还会继续存在下去。社会契约要解决的任务，在卢梭和霍布斯那里虽然都相同，即由全面的自我保护引起的一切人反对一切人的政治的自然弊端是现实，因此普遍规范的实际作用只能通过绝对的权力来强制；但是，契约条款中规定的财产转让和权利的从属关系，只是形式上的相同。霍布斯认为，自我的转让（Selbstentaeu-sserung）就是自我虐待地屈从于自己设置的、不能收回的外部强制，而卢梭则认为，自我的转让就意味着把人的腐朽的本性转变为有道德的国家公民。这就是说，君主的权力本身可以内在化，可以把外部强制性的君主权转变为存在于内心的人民主权（Volkssouveraenitaet）。卢梭坚信，这是完全可能的。因此，卢梭在1767年7月26日写给重农主义者米拉博的著名书信中承认：在最粗野的民主和完美的霍布斯主义之间，我看不到一个令人满意的中心。

国会议员德莫涅明确讽刺这种联系，以便让人们牢记：霍布斯的人权

① 参阅B. Schickhardt《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，柏林，1931，第63、77页等。

② B. Schickhardt：《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，1931，第81页。

〔学说〕根本无法解释。霍布斯同洛克的区别不仅在对基本的自然灾难的规定中；因为一个把武器视为自我保护的主要手段，而另一个则把吃、穿和住视为自我保护的主要手段；一个要求社会组织的自我保护用专制去反对内外敌人，另一个则要求用私有制去抵御饥饿与贫困。私有制甚至成了国家权力的自然法基础，因为，按照洛克的学说，人在他们的社会化之前以及之后，原则上都通过个人的劳动来克服经济的自然灾难；而财产权按其实质来说，是前国家的。政府的职责就是排解某些危机，这样，自我保护的自然形式就能更好地得到保护。霍布斯则相反，他要用君权去完全铲除自然状态。因为服从和摆脱了恐惧的恐惧，是社会化的产物；它不像劳动，不像吞噬痛苦的痛苦那样产生于自然[①]。因此，君主的意志不受自然的权利限制，尽管君主意志的形成同自然权利的限制相对立；而卢梭则认为，用民主手段加以改造的普遍意志的至高权力，不受自然权利的限制，除非自然权利是从普遍意志的自然中产生的。事实上，克雷涅是想让普遍意志发挥作用。公民并不把他们享有的自由和平等及其结果——生活、安全和幸福——归功于个人权利得到保障的自动实施，不管是自然权利的自动实施还是社会交往规则的自动实施。确切地说，普遍意志（volonté générale）只以普遍意志的结构为基础，但这种结构不能与自由和平等的原则相抵触，虽然普遍的意志作为至高无上的权力（pouvoir souverain）可以制定任何法律和废止任何法律；只有法律必须是普遍的意志。

法的协议作为共同意志的协议必须具有一般的法律性质；关于个别情况不会有法律。臣民，作为参与普遍意志的形成的国民，只服从于自己和相互服从："人们由此认识到：君主的权力即使是如此绝对、如此神圣、如此不可侵犯的，它也不能逾越具有普遍的约束力的协议的界限；其次，每一个人完全有权拥有他的财产和他的自由通过协定留给他的东西。这样说来，君主根本没有权利给一位臣民增加比另一位臣民更多的负担，因为不然的话，事情就将发生变化，他的权力因此也就不能持久。"[②] 与自由的人权构想相比较，普遍意志的形式上的自动运作代替了一种由社会的自然法则来完成的自然法的物质的自动实现；普遍的意志按其本质来说同社会利益完全没有矛盾，同个人自由也没有矛盾。即使君主是一部把国家和社会组织起来的整个宪法的唯一作者，自然法也是以普遍的意志为基础建立起来的，而不是以前

① L. 施特劳斯：《自然法与历史》，斯图加特，1953，第261页。

② J._J. 卢梭：《社会契约》Ⅱ，4。

国家制度（无论是自然状态的还是自然形式的社会）的自治的功能为基础建立起来的。这就是克雷涅所得出的结论。他的人权宣言草案只有九个条款。在回答什么是人的自然权利这一问题时（人的自然权利的提出，本身就是人民制定宪法的一种活动），他说，人的自然权利就是最终服从于普遍的法律，就是参与普遍意志的形成，而普遍的法律只能从普遍的意志中产生。与克雷涅相反，米拉博坚持的则是由五人委员会制订的人权宣言计划；他还引用了他父亲讲过的人的基本的自然权利。重农主义者所主张的自然秩序，作为卢梭的普遍意愿，似乎为人权宣言提供了稳固的基础。卢梭的拥护者（无疑他们只是一小部分议员）则处于劣势，他们提出的建议毫无希望；特别要指出的是，他们的建议也没有影响人权宣言的形式。但是，他们的论证得到了受到了重农主义的自然法激励的他们的反对者的保护。

重农主义者同他们那个时代的英国经济学家们一样，都不懂得自然状态和社会状态的严格区别；社会本身是自然的一部分，绝不是通过契约形成的。L. 麦尔歇（Mercier）谈到了自然的、共同的默契的社会（société naturelle, universelle et tacite）；人与人之间的某些权利和义务就是在这样的社会里静悄悄地起作用。一旦土地成了社会再生产的基础，自然的社会当然就会成为不同的闭关自守和保守的社会。

从这时起，社会的内部秩序和外部安全，必须由国家权力来维护。为了使农业社会的经济运转能够自然地进行，就必须有组织地保护土地这种基本所有制和全部所有权的自由实施；这样，社会就必然进入"政治的社会"。物质的生活联系处于有形的自然法则之下，并且完全服从于自然秩序。但是，同自然产生的和谐的自由观相反，重农主义者坚信，在农业和政治组织必然成了富裕生活的再生产的发展阶段上，社会的自然法则不再实体秩序（ordre physigue）的必然性得以实现。相反，在可能的秩序中（im Ordre positif），自然秩序（ordre natarel）必须借助于哲学观察和政治权力，才能取得统治，并且自然秩序只有在它发挥作用时才能保持其专制统治。政治社会是国家通过对物质生活的自然的运动法则的观察而建立的一种专制。

同洛克一样，凯内[①]也把财产所有权理解为自然法的核心；大家知道，他在亚当·斯密（1723～1790）之前就提出了让他们去做（laissez faire）的观点；L. 麦尔歇曾把这种观点称为"我们时代的光荣"。在私有制的个人利益的自由竞争中，社会的整体利益应该能够得到满足。但是，在这个问题上，重

① 凯内（Francois Quesnay，1694～1774），法国经济学家。——译者注

农主义者和自由主义者在决定性的观点的看法上截然不同：他们之间自发取得的那种和谐，不是产生于直接的利益的利己主义的合作，而是产生于在国家组织起来的自然秩序范围内得到明显的自身利益。只要公民还受着意见冲突的束缚，并且对自然秩序还不能取得一种明确认识，他们就不能摆脱恶劣的社会状况。因为只有开明的君主，即只有按照自然法则的标准把最高的权力用于维护自然法秩序的法定化的君主，才能使自然社会的秩序得以产生和稳定。重农主义者同卢梭的共同看法是：人权只有作为公民权才能有；自由只有在国家状态里才能有。只有政治的权力才能使社会的自然秩序成为现实。这里，重农主义者与卢梭的区别是，这种政治的权力当然是依据哲学对物自身的性质的观察所获得的法则来实施。

毫无疑问，卢梭和重农主义者的理论只有当人权宣言是在政治的自由和平等的无须讨论的基础上被推导出来时才有了真正的联系。我并不认为，在国民议会之前就已明显地形成了这种联系。然而，这些理论的基本特征不仅在最终修订的权利宣言的条款中明晰可辨，而且这些基本权利的法定化概念在两种传统的不明确的合作中就已形成。

国家与社会在两种自然法构想中的关系

为了从政治上建立起社会的自然秩序并确保这种自然秩序，受到重农主义思想启蒙的公众，即受到公众舆论开导的君主，必须把人的自然权利法定化。这就是不久就声名狼藉的、合法的专制主义的实质。在法国，原来用专制手段做的事情，1789 年，人们却想用民主手段促使其成功。重农主义者对自然法所作的真正经济学的解释越软弱无力，以及他们对自然秩序的认识越是停留在那时的哲学意识水平上、越是摆脱不了他们对自然法所作的真正经济学的软弱无力的解释，把普遍意志倒置过来的专制主义就越能弥补专制制度的不光彩的缺陷；社会的自然秩序只有在政治社会的框架内才能存在；因此，社会的自然秩序不应当以专制的方式从上面，而应当以革命的方式从下面来实现。在西耶士神父看来，公众舆论具有解释自然法则的最高权力，他早就把公众舆论视为最终裁判；这种最终裁判终有一天会命令立法者制定法律。在革命的过程中，公众舆论具有至高无上的权力。在涉及什么是民主的最高权时，〔卢梭的〕《社会契约论》在当时具有法律的作用。因此，德莫涅针对克雷涅所坚持的、以米拉博为代表的五人委员会的权利宣言草案第二条，从字句上作了几乎与卢梭《社会契约论》相同的表述："每个人都把

自己和自己的能力置于普遍意志的最高领导之下，同时，社会也把每个人作为自身的一部分。"[1] 草案第六条说："法律是普遍意志的表达。"另一方面，国民议会并不想以普遍意志的特性来解释自然法。但是，假若人权早先就有某种模式，并且应当同共同意志的最高权力相一致，那么这种人权的自然基础只能存在于社会本身。只要人权同自由主义者所解释的美国的权利宣言的前政治的和只从反面发挥作用的权利相一致，那么这种人权基本上就只能是政治上的权利。实际上，重农主义者就是这样来构想自然法；法国国民议会中的大多数人也是这样来理解自然法的。

这样，法国人权宣言中时常引人注意的人权，公民的权利和国家法律的基本原则的"混淆"也就不是问题了；因为自然法从一开始就被理解为社会法。草案第二条说，国家是维护所有人的权利的机构，因为人权是具有政治形态的社会的权利。自由、平等、博爱这三种基本权利是重农学派的政治圣礼。

后来，1793 年 6 月 24 日发表的权利宣言，以澄清资产阶级社会基本的自然法设想的不明确的含义的方式对安全法作了解释。宣言第 8 条中对安全法是这样说的：安全就是社会向它的每一个成员承诺，为每个成员的人身安全及他的种种权利和财产提供保护。"社会"于是被称为组织全部人的生活联系的主体。社会既不能被理解为一个政府（政府是受联合起来的个人的委托，并以他们授予的有限权力确立一个法律秩序），也不能被理解为与政府相对立的个人联合体。否则，第 34 条中的基本原则的改变——镇压个人就是破坏整个法律秩序——就没有任何意义；34 条中原本的表述是：一旦社会机体受到损害，镇压任何单个人的情况就会出现。社会机体（Corps social）是卢梭使用的概念，这一概念就像重农主义者所使用的政治社会（sociéte politique）概念一样，它指的是通过自然权利的制度化组织起来的、政治上包括了国家和社会的整个状态（Gesamtverfassung）。在这样的状态中没有像洛克所设想的自然状态，这样的状态不是建立在社会交往的自发的联系上；这同亚当·斯密或者同托马斯·培恩所说的状态似乎相一致。这一状态从实质上讲事先并没有基础，因为这种国民议会从政治上想要建立的（当然是按照自然原则）状态，在自然状态中，从全部政治上看，恰恰没有出现过。

因此，当人们在 1793 年的自由权利的条文中（自由权利按其结构来说，

---

[1] B. Schickhardt：《国民议会中关于人的权利和市民的权利的辩论》，柏林，1931，第 45 页。

为自由社会奠定了基础）也采纳了部分社会权利时，并没有出现矛盾[①]。这种构想无疑是让全部社会生活联系服从于一种政治意志；当然，这种政治意志受到了自然法的启蒙。如果安全法又一次使社会这一整个实体肩负起了保障人的基本权利这一义务，那么（就像第 23 条对第 8 条所作的补充那样），“为了确保每一个人都能使用和维护自己的权利，社会就只能由大家的积极合作来保障；这种保障的基础是人民的主权”。

在自由的自然法的构想中，人的基本权利同国家前就形成的交往规则是一致的，这种交往实体产生于自然状态或者自发的社会，并且在政治秩序的框架内完好地保存下来，无疑，政治秩序的最终目标是维护这些规则。在这种情况下，可以委托一个政府去确立这些自然权利，也可以收回这种委托。社会的所有成员保留任命一个政府的权利和保留考察这个政府是否忠诚地进行工作的权利。这是美国独立宣言以统治者（consent of the gove-rned）赞同的形式采取的政治意志形成的唯一的行动。不断地求助于政治意志形成的连续的实现是多余的。卢梭在人民主权中阐明的“所有人的积极合作”（L'action de tous），只有当人的基本权利的制度化不仅需要保持一个前国家的实体，而且首先必须针对丑恶的社会交往创立、实现和维护一种按照自然原则组织起来的社会状态时，才是必要的。为此需要一种全能的政治的权力，因此也需要采取民主的方式把这种政治的权力一体化到一种始终是现实的政治意志中。

这不是一种否认另一种原则而承认民主原则的观点。两种观点的区别首先不在国家政权的组织方面，而是由于对国家与社会的关系的解释。杰弗逊只能这样来设想彻底的民主：公众舆论（即洛克说的舆论法）的统治，在成文法律的基础上，使政府完全成为多余：“舆论可替代法律，它的约束力在任何地方都同法律一样强大。”[②]

杰弗逊不愿要没有报纸的政府，宁愿要有报纸没有政府的社会；不仅如此，他甚至坚信，只有这种社会才能使民主成为现实。一旦社会自身是有组织的，镇压性质的国家权力就可能同成文的法律一起消亡。与此相反，西耶士则把民主占主导地位的公众舆论想象为立法机器的君主。甚至，作为卢梭的学生的雅各宾派也是以其最激进的形式来理解民主的；因此，在他们看来，普遍意志是通过成文的和普遍的法律来行使其主权。这就是说，法国人

① 第 21 款：劳动与生计的权利；第 22 款：社会教育的权利。

② 见托马斯·杰弗逊于 1787 年 1 月 16 日致 E. Carrington 的信。

不考虑同国家相分离的社会的自然基础；正如他们所坚信的，商品交换和社会劳动的领域摆脱国家的干预，还必须从政治上，必须在始终包括整个社会状况的框架内来实现和确认。

从这种在美国和法国占统治地位的资产阶级社会的自然法构想之间的特殊差别中，人们必然作出对革命任务的不同解释：确认自然法和实现民主。革命活动本身不会具有相同的思想，在美国，如果革命活动的目的是把自发的自我调节力量在同自然法相协调的情况下释放出来，在法国则是针对丑恶的社会和人性的堕落实现自然法的社会状态；在美国，革命的暴力是限制专制的暴力，在法国则是建立一种自然秩序，却不迎合自然基础；在美国，革命可以允许自然利益的不可动摇的利己主义为自身工作，而在法国，革命则必须发动道义力量。

在雅各宾派的法国和杰弗逊的美国对革命的自我理解：罗伯斯庇尔和培恩

卢梭早就懂得，把惯于孤立的和自给自足生活的自然人转变为适合于和平协作的公民，作为转化（Konversion）是可以想象的。因此，社会契约要求改变人的天然生存的性质，使其成为有道德的生存。社会契约完全是道德的行为。因此，卢梭认为，按照社会契约的基本原则建立的社会只有在发展水平处于原始状态的小的民族那里，即在工商业几乎不发达的地方、在财产尚不集中的地方、在淳朴的道德占统治的地方——例如在科西嘉岛上——才是可能的。[①] 他没有考察先进的文明阶段上的大国向共和制转变的问题。他的学说不是革命的，只是被解释成了革命的。他的学生并没有尊重老师本人划定的运用老师的模式的界限。他们试图为一个发达的社会在一个大国中，用革命的手段实行共和制。或者说得精确一点：他们试图按照这个计划把已爆发的革命进行到底。

罗伯斯庇尔首先从理论上意识到由此产生的实质性困难。因为他坚信这样一个原理：通过确保自由和平等的权力来确立自然法，只有从道德方面，而不是从利益方面才有可能。所以，他给自己提出的成功地完成革命的问题是：怎样能使人民群众产生一种道德情操呢？“社会只能在关系到人的道德行为时，在造就一种让人无须思索地、迅速扬善抑恶的本能时，作出它的杰

① I. 费彻：《卢梭的政治哲学》，第2版，Neuwied，1965。

出贡献。”[①] 在18世纪末期，在人们把这个世纪的精神能量全部运用于揭露宗教欺骗时，罗伯斯庇尔为了创立一种不再自行从纯洁的人民土地上萌发的道德，不得不采用令人质疑的手段去复辟理性主义的宗教信仰。为了国家，他试图制造准教会的“最高本质”的崇拜。这时，罗伯斯庇尔对伪造的原始性的本质并不怀疑：“最高本质和灵魂不死的观念，是对正义的坚定的呼唤；因此这种观念是社会的和共和制的。”[②] 苏埃尔[③]的政治神话，在新的偶像崇拜和法国的民族节日中得到了预见，新的偶像崇拜和民族节日导演了博爱精神，使人们产生了革命的正义思想。[④] 托马斯·培恩则相反，他在考虑革命问题时，既不接受道德说教，也不接受通过操纵和专制强加于人的道德说教：他坚决主张，生活状况的任何有效改善，必须通过所有人的个人利益来实现。[⑤]

这段话出现在《人的权利》一书中。正如我们从杰弗逊给培恩的信函中所知道的，这本书已经成了共和党人的教科书，而主张联邦制的人，则赞成柏克（Burke）的观点。在美国，事态发生了变化。在对待法国革命的问题上，思想家们也分道扬镳。内战的意识形态，现在才由欧洲输入美国。因此，美国人并不是从严格的意义上来认识解放和内战的。刚从革命高潮的法国返回美国的杰弗逊，是用1789年形成的范畴来解释1776年的事件的，并且把共和党人组织起来与政府抗衡。在这个政府里任职的，是美国独立的伟大代表人物；他们本人并不懂得依据自然法，并不懂得全面地建立法治国家就是用革命的手段同古典的自然法和英国传统的历史权利相决裂。只有这个时候，他们对法国革命的矛盾态度才清楚地暴露出来。[⑥]

另一方面，革命的反对者对革命的解释，绝不仅仅是倒退的反映。同样，如同美国的样板对法国人的自我认识曾经起了催化作用那样，美国人能够以法国内战为镜子，对自己建立自己的国家的革命行动有了更加清楚的认识。事实上，美国人的革命意识只是随着杰弗逊当选为总统（人们把这次选

---

① 《罗伯斯庇尔演说集》，Schnelle 主编，第358页。

② 《罗伯斯庇尔演说集》，第358页。

③ 苏埃尔（Georges Sorel，1847～1922），法国社会学家，工团主义的重要理论家；他的工人精英人物的理论大大地强化了法西斯主义。——译者注

④ P. Bertaux 关于新宗教及其崇拜的阐述参阅《荷尔德林和法国革命》，法兰克福，1969，第64页等。

⑤ 托马斯·培恩：《人的权利》，伦敦，1958，第215页。

⑥ 参阅 O. Vossler《美国革命的理想同欧洲革命理想的关系》，慕尼黑、柏林，1929，第149页等。

举称之为“1800 年革命”）才成为直到今天仍然有约束力的传统观念，并且得到了巩固。在这种传统观念中，原本从盎格鲁撒克逊的自然法传统中产生的并且不能同欧洲大陆对革命的理解相混淆的革命特征得到了巩固。1794年，罗伯斯庇尔在国民议会中大声疾呼：革命的一半已经实现，另一半还必须完成。他把革命的完成理解为哲学的实现[①]。因此，罗伯斯庇尔所说的革命同托马斯·培恩对其概念作了发展并且对美国的共和制起作用的那个革命，并非一回事。

培恩把新的、用自然法建立起来的统治制度与传统的国家对立起来；〔在他看来〕传统的国家靠纯粹暴力，一般说来也是靠掠夺形成的，而新的、用自然法建立起来的统治制度，则是以同国家相分离的社会的法律和人的权利为基础；人作为社会的成员，把维护共同的事业的责任赋予政府，但本身并没有被结合到国家中。因此，革命的任务从严格的意义上讲就是推翻一个政府，用另一个政府去取代它，确切地说，就是成立一个新政府。这就是说，人们心满意足的就是废除压制人的政权，从而让社会的原则发挥作用，并建立起一个服务于“社会、文明和商业”的自动发展和繁荣的政府。这些原则在自由民的利益中，借助于与动物本能中的自然法则相同的自发力量发挥作用。培恩提出的想法证明，他并不指望自然法的法定化就是革命行动自身，他只是认为资产阶级社会的抽象的自然法构想应该借助于自然法的法定化得以实现。他写道：“按照某个人制订的理论原则在任何一个地方建立一个国家是可能的。这不再是精神的一种运作……以这些原则为基础的行动，以及把这些原则应用于一个国家的多种多样的情况上，应用于农业、制造业、商业和手工业上，就要求另一种知识。这种知识只能产生于社会的不同领域；这是社会经验的协奏曲，个人不可能掌握这种协奏曲。”[②] 在培恩看来，革命至多是铲除障碍；革命对自然权利的维护只有通过等待才是合法的，即自然权利同社会的自然法则是一致的。培恩甚至得出这样的结论：只要商品交换和劳动的领域取得自治，国家也不能反过来按照自然法的原则反对革命化。社会的解放可以先于国家的革命，正如社会的解放也可以通过革命来进行那样：“如果让不满情绪在最大可能的范围内自由发展……它就很可能在不发达的国家里引起一场革命。”[③] 正如人们看到的，

---

① 《罗伯斯庇尔演说集》，Schnelle 主编，第 322 页。

② 托马斯·培恩：《人的权利》（德译本），第 175 页。

③ 托马斯·培恩：《人的权利》（德译本），第 215 页。

在法国，市场社会要想自由地具有交换的内在规律，用革命手段废除政治权力是前提。因此，自由的经济社会也能引起其后果首先是政治革命的社会进程。[①]

马克思主义对自由的自然法的批判和辩证的资产阶级革命概念

资产阶级革命的自由主义的自我理解在托马斯·培恩的著述中得到了最突出的表现。两个世代之后，能同这种表现直接相联系的是马克思主义的解释。这就是说，马克思最初对资产阶级法治国家的理解，同这个国家用自由思想对自身的理解根本没有区别："由于私有制摆脱了共同体，国家获得了和市民社会并列的并且在市民社会之外的独立存在[②]；实际上，国家不外是资产者为了在国内外相互保障自己的财产和利益必然采取的一种组织形式……现代国家的最完善的例子就是北美。"[③] 因此，国家可以被理解为所有社会成员关于这样一些条件的协定的保证："在这些条件下，个人有可能利用偶然性为自己服务。这种在一定条件下无阻碍地享用偶然性的权利，迄今一直被称为个人自由。"[④] 于是，这种自由主义的自然法的构思，把政治经济学视为它自身是真理的试金石：社会的自然法则应该兑现对人的自然权利的种种允诺。因此，当马克思现在能够证明政治经济学的论点——私有者相互之间的自由交往，必然排斥所有个人机会均等地享受个人自主权——时，他同时也就提供了下述证明：资产阶级私法制度的成文的和普遍的法律，必然否认经济上的正当要求。于是，资产阶级私法制度的利益同所有市民的利益不再是同一的了；恰恰是表达着成文法的一般法律，使一个阶级的独特利益产生了效力："在这些关系中占统治地位的个人……还必须给予他们自己的、由这些特定关系所决定的意志以国家的意志（Staatswille），即法律的一般表现形式……他们的个人统治必须同时是一个一般的统治。他们个人的权力的基础就是他们的生活条件，这些条件是作为对许多个人共

① H. Arendt 的《论革命》（慕尼黑，1965）对法国革命与美国的关系作了独特的解释。此外还可参阅哈贝马斯在《两个革命的历史》（载《水星杂志》第 218 期，1966，第 479 页等）一文中的有关评论。

② 哈贝马斯在这里用的是 besondere Existenz（特殊存在）。——译者注

③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京，人民出版社，1956，第 70 页。

④ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京，人民出版社，1956，第 85 页。

同的条件而发展起来的；为了维护这些条件，他们作为统治者，与其他的个人相对立，而同时却主张这些条件对所有的人都有效。由他们的共同利益所决定的这种意志的表现，就是法律。正是这些互不依赖的个人的自我肯定以及他们自己意志的确立（在这个基础上，这种相互关系必然是利己的），才使自我舍弃在法律、法中成为必要；不过，自我舍弃是个别情况，而利益的自我肯定是一般情况。"①

因为国家是为私有者谋利益，而不是为整个社会谋利益，所以国家永远是统治工具；镇压权不会消亡，不会回归于自发地进行自我调节的社会。马克思只需要把资产阶级社会的自由主义的自然法构想的要求同这个社会的发展趋势进行对照，就可以使资产阶级革命对其概念展开论争。因为资产阶级革命本身就从哲学上构成了一个概念，所以它的批评家们能够从经济上来谈论资产阶级革命。哲学和经济学的令人吃惊的联系，并不是《巴黎手稿》的特有特征。早在此之前，就已经有人在资产阶级革命的哲学的自我理解中谈论这种联系了。

马克思在同黑格尔的法哲学中所使用的语言相一致的意义上把资产阶级的革命理解为市民的解放，但不是人的解放，这就是说，人在法律面前被承认为自由的和平等的法人，然而，人同时却服从于自由的交换社会的自发的状况的摆布。他写道："但作为市民社会成员的人，即非政治的人，必然表现为自然人。人权（droits de l'homme）表现为自然权利（drois naturels），因为以自我意识为前提的活动集中在政治行为上了。利己主义的人是已经解体的社会的消极的、现成的结果……政治革命把市民生活分成几个组成部分，但对这些组成部分本身并没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的基础，看做不需要进一步加以阐述的当然前提，所以也就看做自己的自然基础。"② 政治解放概念的批判矛头是指向盎格鲁撒克逊的自然法传统说的，这是"一大进步"③。当然，马克思从来也没有明确地将这种富有战斗性的、可以追溯到卢梭和重农学派的构思（尽管这种构思还没有把人权与市民的权利，没有把前国家的与国家的基本权利原则上加以区分）同盎格鲁撒克逊的自然权利学说加以区分。因此，"一个刚刚开始解放自己的民族……郑重宣布和他人以及和这个共同体隔绝的自私人

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京，人民出版社，1956，第378页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京，人民出版社，1956，第442、443页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京，人民出版社，1956，第429页。

的权利（1791 年‘宪法’[①]）……后来，当市民社会的一切利益必然要被牺牲掉，利己主义应当作为一种罪行受到惩罚的时候，居然再一次宣布了这种权利（1793 年‘人权宣言’）”[②]，对他来说也必然是个谜。

如上所述，自由的自然法学说似乎也未能对法国革命作出解释。确切地说，它是以政治社会的观念，即以包括国家和社会的组织观念为基础的。马克思对此并不了解，他自己就受着这种传统的束缚，就是以这种传统的革命概念为依据的，当然也给这一概念注入了新的内容。当政治革命从法律上使市民得到了解放时，未来的无产阶级革命就应该从社会方面来解放人。众所周知，马克思正确地把 1848 年 6 月 25 日的巴黎起义说成是这样的无产阶级革命；他把这次起义与同年爆发的二月革命做了比较：“在 6 月以后，革命意味着推翻资产阶级社会，而在 2 月以前，它却意味着推翻一种国家形式。”[③] 无产阶级应该利用自己政治上获得的统治，在一个由上面（“借助于对资产阶级生产关系的强制性手段”）发动的革命中把由资产阶级从政治上进行了革命的国家的社会的自然基础组织起来。这时的问题当然就不再是自然法的法定化了。确切地说，这样的革命相信的是完全实现辩证地恢复到自然史上所说的正义。在一个被说成是罪恶联系的世界历史的范围内，黑格尔把抽象的自然法奉献给命运的、在他看来似乎更有生命力的裁判。因此，他对自己非常赞赏的那句话——革命的最初动力是从哲学那里获得的——立刻又加以限制：“但是，哲学只是抽象的思维，而不是对绝对真理的具体理解，这是一种巨大的区别。”马克思比黑格尔高出一筹，他对资产阶级法权国家的意识形态批判，以及从社会学上对自然权利的基础所作的解释，使得资产阶级的法的观念和自然法的意向，对马克思主义来说永远信誉扫地；因此，也砸碎了套在自然法和革命身上的枷锁。国际化的内战中的各个政党和派别，命中注定地、明确地分享了各自的遗产：有的接受了革命的遗产，有的接受了自然法的意识形态。

① 1791 年“宪法”，应为 1791 年“人权宣言”。——译者注

② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京，人民出版社，1956，第 439 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 7 卷，北京，人民出版社，1956，第 39 页。马克思在《拿破仑雾月 18 日》这篇文章中，对拿破仑 1851 年 12 月 2 日发动的政变进行了研究，他对这次政变评论说：“结果，不是社会本身获得了新的内容，而只是国家回到了最古老的状态，回到了宝剑和袈裟的极端原始的统治。”见《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1972，第 606 页。

基本权利是社会国家[1]整个法律制度的原则

在一个高度工业化和官僚体制高度组织化的资产阶级社会的社会国家的大众民主中，种种现行的人权和市民权，具有一种特有的矛盾性。对此有三种典型要素：

（1）一方面，基本权利的保证是法治国家和一个制度得到承认的基础，而统治的实施、权力的执行和权力的平衡必须依赖这个制度来合法化。另一方面，自然法本身又需要从各个方面进行必要的哲学论证。毫无疑问，法律教授和实践者事实上依赖于自然法的传统，无论是基督教的礼俗还是理性主义的礼俗。但是，那些富有吸引力的理论不仅有矛盾，不仅会由于对它的多种解释而丧失其信任力，而且，一般说来，都停留在当时哲学的水平下。例如，舍勒（Max Scheler）和哈特曼（Eduard von Hartmann）的实在的价值伦理学绝对不是人们一般所说的“哲学理论”。

（2）此外，始终占据统治地位的关于基本权利的自由主义的解释，仍然缺乏社会基础。随着19世纪后25年以来起作用的限制国家和社会的趋势，商品交换和社会劳动的领域没有了个人的自主性，国家在这里肩负起了干预的任务。所有制和全部经济的运转作为自然基础，已不再是社会国家（der Sozialstaat）的优势；非政治化的社会的经济前提消失了。因此，人权和市民权的经典区别，以及私法和公法的严格区别，失去了它们曾经自由地与之相联系的基础。[2]

（3）最后，社会国家职能的增加产生的结果是，立法者、政府和行政管理以及非正式地参与影响和实施政治统治的政党和组织，通过对社会真实状况的科学分析，为它们的决策做了准备。只要自由的国家在国内的活动本质上限制在维护和完善原则上由基本权利所确立的私法制度上，那么其政治行为就是“实践的”：在有些时候，人们需要依靠法的专业知识。相反，社会技术知识对人们行为的规范，今天则成了不可缺少的。其结果就是国家实践活动的特定的科学化：人们所要求的社会科学的研究方法不再是解释学的，而是分析的。社会科学可以为采用与目的相应的方法提供技术建议（technische Empfehlungen），但不会从规范上探讨目的本身；社会科学坚决

---

① 社会国家（Sozialstaat）即致力于社会正义的国家。——译者注

② 参阅 U. K. Preuss《公众社会的法哲学概念》，斯图加特，1969，特别要参阅本书的第3章。

抵制对一定情况下的实践的必然性，目标的选择、目的优先性以及规范的运用作有约束力的解释。

政治行动的基本规范（政治行动的基本规范没有能力决定科学的合法性）和技术上支配社会进程的科学的、合理的方法（社会进程本身需要实践的导向）这两种要素，抽象地说是分离的。这两种要素之间的理论联系在从霍布斯和洛克直到马克思的自然法学说和自然社会学说的传统里，始终存在，但现在破裂了；实证主义的迎合或者世界观上的指挥，都不能代替这种联系[①]。

如果注意到了这一点，就可以从这两种对立的自然法构想的历史比较中，给现今社会状况下的基本权利的系统分析得出某些结论。因为 18 世纪末〔人们对基本权利所作〕的不同解释，只有在变化了的社会条件下才能成为政治制度本身的生活过程中的一种区别。这就是说，假若人们在资本主义自由的阶段中只从基本权利的社会学功能来观察基本权利，那么，欧洲和美国出现的现象原则上是相同的。欧美国家维护社会，是把社会作为个人自主的领域；同这个领域相对立的，是被限定在某些中心任务上的公众的权力；在两者之间欧美国家保护的似乎是聚集为大众的个人领域；个人作为公民又把资产阶级社会的需求同国家相联系。[②] 因此，人权可以用自由来解释：人权抵御国家对原则上属于遵守法律交往的普遍规则的个人的那些领域的干预和侵犯。人权同样也可以被解释为把社会和国家组织在一起的体制原则：人的基本权利，过去所发挥的作用绝不仅仅是“从整体获取”，因为在所构建的体制的基础上，人的基本权利作为人们都有均等机会参与社会财富的生产过程和公众舆论的产生过程的法定保证发挥过作用。在交往社会的相互作用中，人们（通过市场）享有社会补偿和（在公众社会中）参与政治活动的机会均等的保证，只能间接地通过保证人们面对集中在国家手中的权力享有自由和安全来实现；因此，基本权利的正面作用只能在基本权利的负面作用的道路上来实现。

法定化了的自然法的客观功能，面对两种占统治地位的解释，在当时无足轻重。但是，通过功能变化，自然法的这些客观功能，在此期间内，在变化了的社会基础上，已经丧失了这种无足轻重性。在社会国家已经确立的工

① 参阅哈贝马斯《科学化的政治与公众舆论》，载《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1968。

② 对此，哈贝马斯在另一本书中也作了论述，参阅《公众社会的结构变化》，第 5 版，Neuwied，1971，§11。

业社会中，再不会萌发主观的自由权利的前政治性质的幻想；人权和市民权之间的原则区别，已不再有人坚持——无疑，早在法国的人权宣言中就已经没有了这种原则区别。谁也不会再指望，积极地实现否定者要否定的基本权利的情况会“自动”出现。因为社会固有的自然规律不再与机会均等地（即使只是近似的机会均等）享有社会补偿，和机会均等地参与政治活动相吻合而使某些非国家的领域从国家的领域中分离了出来，所以也就赋予了非国家的领域以社会的基本权利和社会的保留权利，确切地说，人权本身可以被解释为政治的权利。正如胡伯（Ernst Rudolf Huber）在研究魏玛宪法时所证明的那样：那时，由于自由思想的影响，人的基本权利不是被理解为对个人自主的领域的自然的、原则上是国家之外的自由的赋予，而是对这种自由的承认；现在，人的基本权利只能更多地从包括国家和社会的整个法律制度的客观原则的联系中来推导它的特殊含义。①

凡是不再能间接地通过脱离整体得到保障的东西——分享社会成果和参与政治的公众社会的活动②——需要用积极的手段加以保障。从制度上保障所有制是基本权利的核心；基本权利确认私法的种种基本自由，它也保证个人的职业、劳动岗位和进修机构的自由选择。个人的这些基本权利一方面具有分享权利（Teilhaberechte）的性质，另一方面也受社会国家的其他保障的限制。另一些基本权利，是保证解放政治职能的公众社会，这些基本权利的职能变成了正面保证人们的参与权，并会通过大众媒介的、政党的和社会团体的组织的法律原则得到补充。甚至，那些保护家庭内部生活的整体性和个人自由的法律地位的基本权利，在同个性自由发展的实际权利的结合中，丧失了其纯粹否定的特征；为了这种特征，基本权利在从古老的等级的自由权利向市民的自由权利的过渡中曾经放弃它的原型③。

---

① “带有自由精神烙印的古典的基本权利，在新的国家变异的影响下，其思想也发生了变化，虽然这些基本权利从表面上看仍然带有旧的形式。它们的绝大部分已经变成了普遍的法的原则，变成了对法机构的保护，变成了对组织和团体的保护。甚至，当它们按其形式仍然是真正的自由权利的时候，它们中得到承认的自由也是支离破碎的和受着种种限制的。因此，这些基本权利只能在有保留的情况下，才称得上‘自由的’自由权。”见 E. R. 胡伯《基本权利的意义变化》，载《公法文献》，N. F. 23，1933，第 79 页。从这一正确的分析中，胡伯自然就得出了向具有法西斯特征的纳粹的法治国家发展的结论。这就是说，他错误地认为，社会国家正是在继承资本主义国家的法的传统中，才不得不改变基本权利的功能。为了搞清胡伯今天的认识，请参阅胡伯《现代工业社会中的法治国家和社会国家》，奥尔登堡，1962。

② 对这个问题的法律讨论，见 E. Forsthoff 主编的《法治国家和社会国家》，Darmstadt，1968。

③ 参阅哈贝马斯《公众社会的结构变化》，第 5 版，Neuwied，1971，第 247 页等。

最后，在工业发达的社会中，由于个人的自主权只是更多地作为整个政治制度的衍生物而得到维持和保护，因此人的基本权利的第三种作用也就合法化了。社会的或者使社会国家职能发生了变化的自由权、财产权和安全权，不再建立在一种由于自由的商品交换的利益自然而然固定下来的法律规定的基础上，而是建立在一种以民主方式完成的、与国家相关的、受内外公众社会监督的所有组织的利益一体化的基础上。

社会国家的实践活动也要遵守的基本权利规范，同自然法的构想的关系是辩证的（基本权利的规范曾经借助于自然法的构想得到合法化）。这类基本权利的规范最初是不可改动的，但是，在涉及它今天必须赖以实现的社会条件时，它在职能上也发生了变化。恰恰是自然法的构想同资产阶级社会的政治经济学的自由思想的结合，引起了一场社会学的批判；这种批判教导人们：我们不能从社会利益和历史观念的具体联系中获得成文法，并似乎可以单独地，无论是从本体论上、先验一哲学上还是从人类学上，从自然中（从世界的自然，意识的或者人的自然中）解释成文法。这是耶拿时期的黑格尔在马克思的德法年鉴前早已提出的观点。当然，我们之所以历史地、从社会生活的联系中去理解基本权利，不是为了把基本权利贬低为纯粹的意识形态，而是为了防止观念在丧失了富有生命力的基础之后丢掉自身的思想，随之又辩解说，过去它们（观念）就不应该谈论人的基本权利，即不应该谈论政治统治的和社会权力的未遭瓦解的实质的权力。这种实质的权力，既不想要也没有能力在公开讨论的和可以证明的目的方面取得合法性。因此，同样的辩证关系，反过来也可以表现为：一方面，现代的自然法的革命思想不能简单地归结为社会的利益关系；但是，另一方面，超越了资产阶级意识形态的自然法观念不能自己救自己，认真地说，只能通过对具体的社会状况的解释才能实现。当然，社会状况的自然结构，只能当它在政治社会中发挥作用时，它才能在用基本权利来稳定的整个制度的规范中被废弃。①

我们可以信赖受卢梭和重农主义者激励的法国国民议会的自然法构想，只要这种构想把人的基本权利理解为统辖国家和社会的政治体制的原则。但是，只是因为人们相信整个法律制度和这种制度所确立的原则具有自然性，所以这种自然性就应该通过针对丑恶的社会的革命行动一劳永逸地加以贯彻。重农主义的自然概念原则上的模棱两可性，迎合了这种革命的自我理解：摆脱了国家束缚的资产阶级社会当然具有内在规律，但内在规律同时需

① W. 阿本特欧特：《对抗性的社会与政治的民主》，Neuwied，1967。

要用法律加以规范化和用强硬的革命手段加以贯彻，因为社会的自然规律的运转不是借助于自然界的牢不可破性；面对腐朽的人性，它必须首先从政治上占据统治地位。与此相反，对人的基本权利作出自由解释的人，早已看到摆脱了国家束缚的交换社会的自发性。交换的社会作为自由的国家的自然基础，愿意借助于政权自由活动；但交换社会自身只有当个人作为国家的公民能够在越来越多的领域内，从政治上影响他们生活的社会再生产的条件，并且从原则上把这些条件置于他们的监督之下时，才可能包含在整个政治制度中。这种观念当然只有在自由的法治国家的社会国家的转型中才能实现：自然法法定化的革命要素在基本权利的民主的一体化的漫长过程中已经产生[①]。

人的基本权利在此期间已经抛弃了自然权利的抽象性，因为我们懂得，人们欲获得的基本权利只有在社会状况的实际形成过程中才能变为现实。因此人的基本权利的性质也在变化。法国人权宣言认为，正式的和普遍的强制性的规范制度，本身可以直接转化为一种社会生活关系的组织：总的说来，这种强制性的规范制度同霍布斯所依据的自然法传统，都具有这种法的偏见。但是，一旦商品交换和社会劳动的个人自主领域的内在规则在资产阶级成文法中所包含的种种期望不再以足够的信任加以实现，两种成分就会产生分离，即基本权利对处于从属地位的法人的直接的规范作用为一方，基本权利的原则对整个法律制度的积极指导为另一方。在一个被同化了的社会的整个法律制度中，基本权利的自然基础必然首先被抛弃。

在社会国家中，政治的实践根据基本权利的标准进行活动；政治的实践不仅受作为法的规范的基本权利的标准的制约，而且同时受作为行动准则的基本权利的标准的指导，来驾驭政治实践的变化进程。因此，政治的实践既要准确地依赖基本权利的规范，又要从社会科学方面准确地了解它能够发挥作用的实际条件。这种介入形式反过来也影响着社会科学自身。在这种形式中，政治的难以避免的科学化，也使诸种科学对其政治后果所作的、迄今为止是小心翼翼的反思成为必要。受实证主义限制的社会科学，不可能超越自然法的空泛形式的意识形态批判的解释阶段。[②] 对遵守基本权利的政治实践来说，在其介入的自我反思阶段上，它将不会满足于价值虚无主义或者价值节欲主义（Wertnihilismus oder Wertabstinenz）的要求，这样，它就必然把自己理解为实践的生活联系要素，即理解为实践的生活联系中的一个动因。

① R. Smend：《一体化学说》，载《社会科学手册》第5卷，斯图加特，1956，第299页等。

② E. 托皮茨：《意识形态和科学之间的社会哲学》，Neuwied，1967。

三 黑格尔对法国革命的批评

“没有第二部哲学能像黑格尔的哲学那样，从其最内在的动机上看是一部革命哲学。”对约阿希姆·里特（Joachim Ritter）明确表述的这一论点①，我想给予补充，使其成为一种更宽泛的观点：为了不使哲学本身由于革命而受到挑战，并且成为挑战的牺牲品，黑格尔把革命提高成为他的哲学原则。当黑格尔把革命与世界精神的心脏跳动紧紧结合在一起时，他感到自己在革命面前是可信赖的。黑格尔并没有指责法国革命及其儿女们，而是向它（他们）表示庆贺。根据传说，在他的一生中，在纪念巴黎人民攻打巴士底狱的日子里，他曾经举杯祝贺革命。假若他举行过这种仪式——举杯祝贺革命，那么，不可否认这种仪式具有一种神秘性质：祝贺似乎就是诅咒。当时几乎感到沮丧的黑格尔，在《历史哲学》一书的最后承认，以革命为起点的和不断发生的骚乱，是未来的历史——而且只有未来的历史——应该解决的难题。② 黑格尔祝贺革命，因为他惧怕革命；黑格尔把革命提升为哲学的原则，是为了提出一种本身能够克服革命的哲学。黑格尔的革命哲学，是他的作为批判革命的哲学。

1817年，海德堡年鉴上刊载了一篇抨击符腾堡州议会议员的文章，因为他们在长期的谈判中否定了皇帝颁布的宪法③。同时代的人把这理解为维护专制制度的反动行为。然而，这却证明这位作者在混乱的现实政治中具有敏锐的目光，因为他不信任这些不受欢迎的政客。但是，帝国没有给作者提供一个如同作者所希望的、为国效劳的席位。这位作者就是黑格尔。他批评

---

① 约阿希姆·里特：《黑格尔和法国革命》，载《北莱茵威斯特法伦州研究》第63期，Köln_Opladen，1957，转载于约阿希姆·里特《形而上学与政治》，Köln-Opladen，1957，第183～255页；此外还可参阅约阿希姆·里特《人与财产》，Köln-Opladen，1957，第256～280页；此外还可参阅Jean Hyppolite和Alfred Stern的文章，载《1789年革命与现代思想》，巴黎，1939。

② 《黑格尔全集》（Glockner编），德文版第11卷，第563页。

③ 《黑格尔政治论文集》（Lasson编），第157页，现载于《黑格尔政治论文集》，法兰克福，1966，第140页等。

符腾堡州议员的行为虽不会使议员们感到高兴，但也没有得到皇帝的欢心和赏识，因为他的矛头所向，正是25年前革命本身选择的方向。

黑格尔并不反对议员们获得比新宪法已经给予他们的更多的权利的要求，而是指责他们对这种要求所作的解释；他认为这种解释是原则性的错误。这就是说，符腾堡议会维护的是旧宪法的特权，要求的是恢复旧的等级的自由。这样，他们就回到了古典自然法的传统中，把自己降到了革命的自然法的水准之下。这就是拒绝站在历史上已经获得了某些特权的广大群众的立场上重新认识理性、秩序的永恒性。理性的自然法的理性，否认同市民的现行的伦理道德，以及同共同体的有效机构的传统联系：在理性的自然法的理性面前，在成文的和普遍的法律下，人人的平等中唯一能持久的是法人的抽象自由。从这种观点出发，那种认为了解传统中的自然事物的旧的“政治”的实践理性，必然简化为单纯的传统主义：“至于旧的法律和宪法是好是坏，这同古代没有关系。草菅人命、奴隶制、封建专制和无数寡廉鲜耻的废除，就是废除旧的法律。”① 黑格尔把法国革命理解为世界性的历史事件；它第一次使抽象的法律成为现实并且产生了效力。在回顾过去的10年时，他作为革命秩序的追随者对反对法国革命的人表示了他的蔑视：“为了摧毁关于宪法的错误的法的概念和偏见，几乎没有比这25年的审判更为可怕的机器了，而这些州议会的议员就是不受任何伤害地从关于宪法的错误的法的概念和偏见中豢养起来的。”这句话中〔对革命的〕赞许，当然包括对抽象的法的价值的赞许，以及对采用最高的审判方式（……这25年来的审判……）的历史进程的赞许。

黑格尔以世界史的眼光把抽象的法的客观现实合法化。这样，他就返回来重新研究自然法本身所要求的辩护基础；他把抽象法的有效性同抽象法的实现分开；把通过革命而建立的秩序同革命本身分开；把市民社会领域中起到了积极作用的抽象自由（拿破仑法典）同自己愿意成为现实的抽象自由（罗伯斯庇尔）分开。这种抽象自由也就陷入同纯粹的主观意识的绝对自由的矛盾中：在极端的权力发展中它必然丧失自身的意义。黑格尔把雅各宾专政理解为充满了绝对自由的抽象自由的一种否定。黑格尔对法国革命的批评适用于雅各宾专政。黑格尔欢迎拿破仑的行为具有双重含义：既把拿破仑视为革命的克服者和革命化的秩序的保护人，又把拿破仑视为真正战胜了罗伯斯庇尔的统帅和新的市民法典的保护神。〔黑格尔对拿破仑的〕敏锐观察，足以让

① 《黑格尔政治论文集》（Lasson 编），法兰克福，1966，第199页。

人为这一具有骑士风度和充满世界精神的人物拍手叫好；但是，为了思考情感上令人愉快的喝彩声，一生的时日几乎都不够用，这就是说：现实的革命化，要在取消革命的情况下使其概念合法化。

（一）

首先，我们要把法国革命在理解现代自然法中必然获得的意义具体化[①]。法国革命看来事实上是要解决这样一个难题，这一难题始终把自然法的学说当做一个理论上未能得到解决的多余问题。这种事前并未预见到的变革，关心的似乎是理论真正转变为实践；而这种转变在这一理论范围内根本不可能想清楚。这就是说，在走向严格科学的道路上，现代的自然法学说失去了古老的政治学曾经希冀获得的东西——聪明才智：采取正确的和合法的手段探究既定情况中实际要做的事情[②]。

霍布斯以伽利略的思想创立的社会哲学，试图一劳永逸地指明正确的国家和社会秩序的条件。因此，在认识这些普遍的条件时，不仅需要了解人们之间的、实践上明智的行动，而且需要了解经过准确考虑而确立的种种规则、关系和机构设施。正确秩序的设计师们可以撇开道德的交往范畴，把自己限制在强迫人们采取既定的行为的设计上。这时，采取既定行为的人们，就是在一种情况下创造物质，在另一种情况下作为他们自己的秩序的设计者也改变这些物质的人们。这样，就出现一个明显的问题：社会哲学实践上应该是什么样的呢？

霍布斯为此做了不懈的努力；他一再保证，社会哲学的知识只需方法的可靠性，这样它就可以直接地成为政治上有远见的市民的实践上的可靠性。霍布斯的这一见解暴露了他不考虑占有和行动之间有差别的抽象思维的软弱性。无疑，把理论变为实践，不同于科学结论的单纯的技术运用；理论变成实践的任务就在于使理论成为准备行动的市民的意识和信念：用理论解决实际问题，即实践上必须解决的问题，必须证实它满足了客观需求，即使理论不一定从一开始就是从行动者的认识水平上设想的[③]。看来，理论将通过革命来解决这个实际问题。抽象的法的实现似乎没有理论的指导，它是由历史

① 参阅本书第二部分“自然法与革命”。

② L. 施特劳斯：《自然法与历史》，斯图加特，1953，第 124 页等。

③ 参阅哈贝马斯在本书第一部分“古典的政治学说与社会哲学的关系”中关于霍布斯的论述。

自身完成的。因此，那个时代的人，用康德的话来说，把革命理解为自然法的进化（die Evolution des Naturrechts）。

事实上，理论和历史之间的这一分工并未出现。这就是说，理论中未能恰如其分地加以反思的东西，即抽象的法的实现，作为绝对的客观事件，在革命中绝不会不加反思地得以实现。法国革命是第一次革命，虽然它的爆发像一次历史性的自然灾难，但随即变成了追随者和反对者的意志和意识。1789年之后，出现了许多革命；这些革命都受到了它们的具有革命思想的辩护士们的捍卫、推动、指导，并且被他们完成了。但是，随着这些辩护士、意识形态家和原理制造者的出现，像黑格尔以轻蔑的口吻称呼他们的那样，那种不可靠的理论转为实践的活动，重新出现在某些活动家们的政治计划中；他们以原理制造家的模式进行活动，试图赋予普遍的规范以毫不相关的实在性。《精神现象学》认为这是对绝对自由的恐吓。先前在理论中设计好的抽象法的直接实现，提出了把一个简直不可弯曲的普遍性与真正的自我意识的绝对的易破性和顽固的严格性的结合问题。然而，由于这两种极端产生于实际生活联系的连续性中，并且自身都是绝对的，因此它们之间的关系“不能插入任何东西为中项，从而使两者结合起来”。所以，由主观意识认可的革命活动是对一般中的个别的否定（die Negation des Einzelnen im Allgemeinen）。普遍的自由所能做的唯一事业和行动就是死亡，因而是“一种最冷酷、最平淡的死亡，比劈开一棵菜头和吞下一口凉水并没有任何更多的意义”[①]。

黑格尔承认革命，只要它有助于被康德理解为法的状态的事物获得外在的存在（das äußere Dasein）。但他同时批评那些把法的状态的实现直接作为其行动目标的革命者[②]。

黑格尔不支持心怀这一目的的人；因此，他同法国革命的第一位批评者——E. 柏克（Edmund Burke）是有原则区别的。他不能像柏克那样，把国家法（das Staatsrecht）的问题归结为治国者之智慧（die Staatsklugheit），即不能把国家法的问题归结为用法律来处理的问题及其结果[③]。柏克的 prudence（审慎），来自古典的政治学传统，其间有西塞罗的 prudentia（审慎）（即亚

① 黑格尔著《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979，第119页。

② A. Wildt 对这种解释提出了批评，见他的文章《黑格尔对雅各宾派的批评》，载 O. 奈格特主编的《黑格尔哲学的现实意义和后果》，法兰克福，1970，第256页等。

③ E. 柏克：《关于法国革命的反思》（Grieve 编），伦敦，1960，第28页；德文：《法国革命面面观》，法兰克福，1967。

里士多德的审慎，phronesis)；柏克的这种来自实践的治国智慧，以维科再次发誓反对的现代科学的严格方法，再也不能令黑格尔满意。他批评革命的沽名钓誉的自我理解：通过主观意识的力量实现理性。然而，由于这种主观意识的力量超越了知性的抽象，因此将一无所成。黑格尔对革命的要求，即“依靠头脑，依靠思想和依靠思想建立现实”的要求是严肃的。他要在没有革命者的情况下使现实的革命化合法化。因此，他做了把抽象的法的实现理解为一个客观过程的伟大尝试。

(二)

抽象法从抽象法同一切历史上已经形成的东西（das Gewordene）脱离关系这样的事实中获得了它的逻辑力量和本体论价值。但是，理解了抽象法的哲学，把抽象法表述为历史的总体性的成分，其目的恰恰是用抽象法从具体的普遍的东西中得出的抽象性，为抽象法本身作论证。

〔黑格尔的〕法哲学原理（die Rechtsphilosophie）的性质，显然误解了抽象法的真正的历史概念。在自然法的标题下所阐述的〔法哲学原理的〕第一篇中，抽象法的诸要素——财产、所有权和契约——是被作为不依赖于历史的和没有先决条件的基本原理论述的；这些基本原理，按其现代的自我理解应该是财产、所有权和契约这些要素，以其特性来说作为批判的标准，必然是一切历史上已形成的法的否定。在从契约过渡到违法和惩罚时，出现了某种困难，因为法律上有效的法可能受到损害。但是，抽象法（黑格尔在这里首先把这种法表述为自在法）在市民社会里产生了效力。因此，在《法哲学原理》的第三篇中，在不引人注目的司法的标题下，出现了已经实现的抽象法。在这里，抽象法首次作为法律上有效的私法（positiv geltendes Privatrecht）进入生活；这里，抽象法首次作为形式出现，在这种形式中，社会劳动的私人领域，即现代社会的真正力量有了保证。但是，因为抽象法的概念和需求体系的概念的发展是相互独立的和各自为之的，所以就出现了这种现象，似乎已有的社会内涵包含在早已存在的法的形式中[①]。关于从社会劳动的历史联系中形成的抽象法的真正过程，关于抽象法在工业社会中的实现，在逻辑学的影响下写成的法哲学原理，没有向我们作任何阐述。对此，青年黑格尔曾经有过详细论述；《伦理学体系》和耶拿现实哲学的两种

① 《黑格尔全集》(Glockner 编)，德文版第11卷，第557页。

版本，都有这方面的论述的确实的痕迹可寻；在这类论述中，黑格尔在以政治经济学为后盾的历史经验的基础上，对自然法的概念作了回顾。[①] 他以亚当·斯密为依据对洛克的学说作了修改，并且告诉人们，财产最初是怎样从对象的加工中被人们占有的；多余的财产是怎样交换的，随后在交换中是怎样被相互承认其所有权的；最后，交换关系和契约关系的普遍化是怎样产生了一种法定的状况，而每个人的意志就是在这种法定的状况中，在所有的个人意志中形成独立的个人意志。

黑格尔清楚地看到了在以社会劳动的既定的过程和生产者的自由交换活动为一方以及以私法交往的正式规则为另一方之间的历史的，同时又是系统的联系。私法交往的正式规则的原理则是在理性的自然法中形成，在 18 世纪以来的资产阶级的法典中形成文字[②]，后被黑格尔提升为抽象法概念的。当黑格尔在把现代的社会哲学的自然法学说同那时的政治经济学的自然社会学说进行比较时，他发现了它们的真正联系：从文字上研究了法人的自由以及他们在普遍的法律下的平等。抽象法是具体的解放的证书，因为社会劳动是这样一个过程，在这个过程中，意志把自己变成了物，以便依赖物构成自身，最后，作为市民社会的儿子摆脱奴役。现代国家的抽象法在这个社会化的过程中得到了实现；社会契约和统治契约的幻想脱离了意识的历史过程（国家是由所有的一个个人通过社会契约和统治契约建立起来的）；意识必然通过发达的需求体系从自发的暴力中解放出来，并且必然形成契约伙伴的独立自主性。[③]

法国革命之所以似乎在一夜之间就使抽象法具有积极的作用，是因为个人在过去的数百年里使自己成了现代意义上的资产阶级社会的儿子，并在这个社会里把自己发展成了具有正式自由的法人。有了这种放回到历史联系中的抽象法的概念，黑格尔就能够把革命秩序合法化，并能够同时去批评革命的意识。理解拿破仑的问题似乎解决了，尽管这并没证明理论与实践的关系有了某些结论。

现在我们已经看到，建立在理性自然法的原则基础上的革命意识，面对它要推翻的现存的诸种关系，仍然是抽象的；它要么在它理智上要求的东西与阻止这种要求得以实现的东西发生矛盾时表现为软弱无力，要么在现实和

① 黑格尔：《法哲学原理》第 209 节。

② 对此，约阿希姆·里特曾作了分析，见《人与财产》，1957，第 35 页等，特别要参阅 G. 卢卡奇《青年黑格尔》，Neuwied，1967。

③ F. Wieacker：《现代私法史》，哥廷根，1952。

它的希望的破灭中发展它的毫无基础的权力。抽象法的历史概念没有这样做，而是使理论与实践的辩证关系有了可能。在拿破仑即将实际上摧毁旧的帝国的前夕[1]，黑格尔在他那篇反对旧的帝国宪法的文章的前言中发展了抽象法。人们必须以变革的历史必然性来理解这种最初作为实践上必然经历的变革："自然与现实生活相矛盾的情感，使人们产生了消除这一矛盾的需求；〔但是，只有〕当现实生活丧失了它的力量及其一切价值时，只有当现实生活成为纯粹的否定物时，消除这一矛盾才能成为人的需求。"理论一旦能证明稳固的世界可以被否定，理论本身就获得了实践的力量。这就是说，在理论获得了实践力量的情况下，兴趣和利益就顺应观念。"人们本能地寻找的未被认识的事物同提供给人们和允许人们过的生活之间的矛盾"在人民大众中滋生和发展。这种实践的追求同时与批判理论相接近，这就是说，与把自然提高为观念的人对生活的渴望相接近："人们对获得关于禁锢他们的那种东西的意识的需求，和获得他们要求的未知物，同从其观念出发，深入生活的需求是一致的。"这是许多重要论述的一个论述；K. 洛维特（Karl Löwith）从体系上加以证实的观察，与这一重要论述相一致：青年黑格尔派的诸种观点是青年黑格尔已经预见到的。[2]马克思对黑格尔法哲学的批判是马克思在其论述德国宪法的一篇文章中早就提出来的："理论要求是否能够直接成为实践要求呢？光是思想力求趋向现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想。"[3]黑格尔诚恳地告诫人们警惕使用革命暴力；只有深思熟虑的改革才能光荣地、冷静地全部铲除动摇中的东西。假如在反对僵死的生活暴力时，仍旧使用暴力，那么这种行为必定仍然受着没有经过反思的历史进程的束缚，因为"格格不入的暴力是特殊的东西对付特殊的东西"。理论只能跟随和依靠生活，并且通过使现存的东西失去普遍的价值——即使它失去它仍然追求的显而易见的权利——理论才能成为实践的力量："有限的东西……受到抨击和陷入矛盾，是由于它自身；它的统治不能建立在特殊的东西对付特殊的东西的暴力上，而只能建立在普遍性上；它所索要的真理和权利必须被剥夺，它所要求的那一部分生活是应该给予的。"

---

① 关于黑格尔的政治经济学思想，请参阅 P. Chamley《斯图亚特和黑格尔的政治经济学与哲学》，巴黎，1963，并参阅 M. Riedel《国民经济学的运用》，载《黑格尔法哲学研究》，法兰克福，1969，第 75 页等。

② 《黑格尔政治论文集》，法兰克福，1966，第 16 页等。

③ K. 洛维特：《黑格尔左派》，斯图加特，1962，导论。

黑格尔早在1798年，即在对符腾堡市参议会破坏宪法的批评中，就明确无误地把这种实践任务交给了理论。在理论的历史必要性中进行的、作为客观的公正性而合法化了的变化，将采用自觉的改革形式。当然，如果人们只是感觉到了这种必要性，但他们小心翼翼，愿意保住他们所占有的一切东西，以革命促使事物发生变化的行为却是他们不能接受的："如果人们在冷静思考之后确信，一种变化是必要的，那么他们就不应惧怕进行具体试验；他们所发现的不公正的事情的铲除，应该由遭受不公正对待的人来提出；而做不公正事情的人，必须自愿地为遭受不公正对待的人作出牺牲。"[①] 恰恰是深刻的理论（它用自己的概念对现存的秩序所要求的普遍性提出批评，认为这种要求是站不住脚的），迫使局部的利益作出牺牲。哲学不能使用外部暴力来强制有限的东西，但它可以通过有限的东西自身的真理来抨击有限的东西，并且通过现存事物的矛盾的反思，强迫有限的东西使用自己的概念实行自我放弃（die Selbstaufgabe）。

〔黑格尔的〕哲学一面批评伦理世界，认为它自身是支离破碎的，一面又肯定伦理学的"无神论"。但是，黑格尔在其法哲学原理的序言中恰恰对伦理世界中的这种无神论思想进行了严厉的谴责，这与他对其所作的支持如何相容呢？很明显，黑格尔改变了在其早期的政治学著作中所代表的观点。哲学这门教导人的理论，绝对是很晚才形成的，因为它只是在现实稳定下来之后，才从思想上去把握它的时代；老年黑格尔使这门理论完全与实践相脱离[②]。黑格尔放弃了哲学的辩证关系，是出于这样一种想象：哲学的辩证关系不依赖于知性的抽象。不管怎么说，现实的理论应该通过同自身概念的对立来证明自己的脆弱性，应该采用批判的态度将历史的重量从丧失了生命力的生活天平上推到未来生活的天平上，应该能够采用间接的手段顺利地发展政治权力。

黑格尔把抽象法的主观的革命的实现，归结到劳动者的社会解放的客观的革命进程上，以便在取消革命本身的情况下，使现实的革命化合法化。他为此获得的是一种理论的更加危险的潜在能力，况且这一理论已经把握了它同实践本身的批判关系。黑格尔试图削弱理论的这种潜在能力使其不能造成危害。当他想到，抽象法的实现也始终具有另一种含义时，他能使理论的这种潜在能力不造成危害。过去，黑格尔曾经把罗马法的概念理解为道德中的

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972，第10页。

② 《黑格尔政治论文集》，法兰克福，1966，第152页。

悲剧标志；现在，他则把新的私法概念理解为个人通过社会劳动获得自身解放的标志。抽象法不仅表现为现代社会赖以解放的形式，而且也是希腊城邦国家的实体世界解体的形式。抽象法的那种深刻的两面性，就是从这些对立的联系中产生的（它们一方面是社会劳动的一种解放形式，另一方面又是道德沦丧的产物）；黑格尔对待法国革命的矛盾态度，反映在这种深刻的两面性中。

（三）

黑格尔依据 E. 吉本（Edward Gibbon）的描述，反复地在自己的著作中向人们讲述希腊城邦国家的绝对的道德伦理在罗马帝国的正式法律关系中的衰落状况。随着政治的自由，人们对国家的兴趣消失了，市民们的兴趣局限于他们个人的生活，作为个体，他们的生活同时是定型的和绝对的。个体，作为人产生于个性同实体的直接的富有生命力的统一性中。实体普遍性的死亡了的精神，分裂为许多绝对单个的原子，随之腐烂为法的形式主义。这里形成一种在普遍的和成文的法律下享有解放了自由的虚幻景象。作为道德沦丧的产物，抽象法带有许多危机特征；青年黑格尔在同摩西的法的宗教进行的神学辩论中，刻画了这些危机特征的模式。

规范的普遍性，作为僵死的、非人的和不可破坏的法定的东西（das Positive），同生气勃勃的主体性相对立。当法律赋予既定的义务以普遍戒律的性质时，法律就同个人主义的特殊性及其具体状况脱离联系；人的生活受法律的统治与压制。只要法律是至高无上的东西，个人的事情（das Individuelle）就会在它所献身的普遍的东西（das Allgemeine）中消失。伤害情感的法律惩罚永远是外在的强制；甚至，赎罪也不能使犯罪者同法律调和。相反，如果现实生活没有抽象法，而是受惩罚的现实，惩罚就成了人们难以逃脱的命中注定；相关的主体性就会与个人的事情相对立；个人的事情就会被视为敌对性的东西。因为在敌对的状态中，受到伤害的、与自己相异化的生活也是一种生活（即使是一种不完整的生活），因此，犯罪者也能与反对他的那种力量和解。黑格尔的这种思想耐人寻味。

从惩罚作为强制和惩罚作为命运的这种对立中，黑格尔为抽象法与实体的道德的沟通获得了一个决定性的概念。凝聚为主动性的法律的普遍性，只有当它失去作为至高无上的地位时，即只有当它作为既定的法同另一种与它相竞争的法一起退回到历史生活的竞技场上时，进入为法而斗争（Kamp

fums Recht）时，它才能在道德的既成的悲剧中被克服。由此看来，战争是抽象法在现实国家的自我肯定（Selbstbehauptung）中走向死亡的最明显的象征："……在争取权利的斗争中存在着矛盾……同样，为法而奋斗的人作为现实的人是矛盾的；既要生活，又要同生活作斗争。由于受伤害者要保护自己，侵犯者同样也会受到进攻，因此也处于捍卫自身的法之中。于是，侵犯者和被侵犯者都有法，并且双方处于战争之中；战争赋予双方捍卫自身的权利。"在法律和平地统治着社会的情况下，在法和现实并不真正相通的时候，发动战争的人就用武力和强权来决定他们的法。于是，"他们把法和现实混淆在一起，并且让法依附于现实"[①]。黑格尔联想到了这些现象。于是，在黑格尔的著作中，法通过战争，通过个人为普遍的道德所做的牺牲，又重新回到了现实的大地上：生者在同生者的斗争中，唤起了生的勇气。

面对直接包含的特殊的东西，抽象法的实现和价值是摆脱不了不公正性的；面对这样的抽象法，具体的法似乎只能历史地在权力之间的斗争中，尤其是在国家之间的战争中才能实现。普遍的东西同特殊的东西相联系；具体的法作为一种普遍的东西，是依靠个人，从一个权力同另一个权力的利害冲突的斗争中产生的；而对这个权力来说，具体的自我肯定的不成文的法律，则是最高的法。

这样，一方面，直接把自然法理论中所表述的通俗易懂的普遍性变为现实的革命意识的要求，终于被黑格尔完全否认；另一方面，黑格尔曾经考虑过的理论辩证化转变为实践的可能性，也被他否认。黑格尔认为：具体的公正性只有通过为利害关系而进行的生活与生活的竞争才能建立。随着这一论断，任何抑制这种特殊分裂的批判都受到了谴责，这一批判的意图是想撕下已经凝聚为各自独立的利益、只要求普遍性的假面具，以便用批判来全面地分析和观察人们所要求的真正的利益，给未来的生活立法。

从世界历史上看，一种法总是被另一种法所困扰，而且最终只能在具有民族精神的实存主义中才能失去其抽象性。当黑格尔把抽象法理解为陷入崩溃的道德产物，而不是理解为社会劳动的解放形式时，抽象法的基本问题（Problemansatz）实际上发生了变化：提到讨论日程上的，不是抽象法的实现，而是抽象法的和解；让私法发挥积极作用的那个领域的废除，即市民社会的废除，就是随着关于抽象法的和解的讨论被提出来的。对此，黑格尔在

① H. Fulda 对此表示反对，他的论点值得注意；见他的《黑格尔法哲学中的哲学的法》，法兰克福，1968。

耶拿现实哲学中早有论述："把需求和劳动提高为普遍性，这在一个伟大的民族中构成了一个带有共同性和相互依存性的不可思议的体系；一个自身运动着的死者的生活，一个盲目和自发地、来回运动着的生活，这就像一头需要经常严格管制和驯养的野兽。"[①]

(四)

难道这就说明黑格尔参加了反对革命（Gegenrevolution）的行列？难道黑格尔最终由于革命就否认了革命所建立的抽象法的秩序，并且否认了作为私法领域的市民社会？难道抽象的公正性是在这种通过革命重新建立起来的国家的伦理概念中，是在这种具体的公正性中吸取的？（黑格尔在这种国家的伦理概念中，以特殊的方式把古典的政治概念同现代的政治概念，即把亚里士多德的伦理学说同从马基雅维利到霍布斯所形成的暴力的自我肯定的规则相联系。）难道革命在伦理的观念中丧失了自身的发言权？

黑格尔的保守主义的解释者们的看法，事实上就是这样表达的。我用K. 拉恩茨（Larenz）的话来证明这一传统看法（这一传统看法的享有盛誉的学术统治，时至今日仍有影响）："法同共同体的关系意味着……一部既定的成文法（Positives Recht）的内容必须与相关的民族精神、民族的道德意识和民族的道德伦理相适应。"[②] 在通往"民族共同体的观念这一指导性的法的原则"[③] 的大门没有被打开的情况下，人们则用道德的无神论否认了法的抽象性。

与此相反，黑格尔的自由主义的解释者们却能证明，黑格尔是多么严格地始终坚信，任何现今的和未来的宪法都必须尊重革命的一般的自由原则，即必须用平等，用正式的和普遍的法律，尊重抽象的自由。约阿希姆·里特道出了这种解释的要点。财产私有者的相互社会交往的法的抽象形式，间接地解放了人；因为在维持自身的外部生活方面被局限于自然的意愿的法人，恰恰是通过把相互的生活联系还原为法的抽象形式而获得自由："作为客观的劳动世界的现代社会（它在私法上是有序的），不仅把人从自然的统治中解放出来……它同时随着劳动关系的具体化……使自由成为普遍的原则；它

① 《黑格尔青年时期的神学著作》（Nohl 编），第 284 页等。

② K. 拉恩茨：《德国的法律改革和法哲学》，图宾根，1934，第 9 页。

③ K. 拉恩茨：《当代的法学说和法哲学》，柏林，1935，第 130 页。



使具有个性的人的自我存在（das Selbstsein）及其实现，有了广阔的天地。"[①]

针对这种观点，左派黑格尔可能再次提出异议；这就是说，他们（这里我仅以 H. 马尔库塞[②]为例）认为，以现实道德为衡量尺度来评价黑格尔的抽象法的批判是一件事，愿意承认在其不可转让性中直接受外部强制法保护的个人独立性的幻想又是一回事；对待前者应该比对待后者更严肃。物化社会的力量是渗透性的，因此，在这个社会的主体性的分裂中，形式上不会有不可接触的领域。另一方面，正如保守主义的解释表明的，因为国家中被保存的私法领域和抽象社会领域的现实道德具有否认革命的一般自由原则的危险性（自由主义的解释坚持革命的一般自由原则是正确的），所以黑格尔的这些（保守主义的）解释者变成了黑格尔的批评者；众所周知，他们强调在革命所创建的私法秩序中巩固下来的社会的解放，必须在社会劳动的领域中进一步发展，直到抽象法转化为具体法。最近，他们针对黑格尔的学说，又提出了把具体法的（显然脱离其现实基础的）伦理道德只理解为社会劳动的解放形式的要求。这就是说，理论与实践的那种辩证关系已经发生了革新，而黑格尔当年惧怕的正是这种辩证关系所具有的革命潜力。

我们简短地回顾了伦理道德中废除法和社会的三种解释，因为在这三种解释的竞争性的论证中充分表现了黑格尔与法国革命的深刻的矛盾关系。这些解释也是根据欧洲内战的政治阵线形成的，直到今天仍然决定着我们同那场革命的关系。然而，最后我还是想冒险地提出一个问题：黑格尔本人是如何对待这些解释的。这就是说，这里必须首先证明一种说法，即黑格尔为哲学之故把革命提升为他的哲学原则，而他的哲学是克服革命。那种认为黑格尔可以把所有三种解释作为他特有的论述要素进行辩护的论调，超过了新黑格尔派的论调。但是，为了辩证地把所有三种要素强行撮合在一起所做的原本意义上的异想天开的努力却清楚地表明，黑格尔在批评法国革命的综述上并非没有伤痕。

具体法不会抽象地事先存在于主观意识中，然后发挥革命作用；因为黑格尔认识到，一种正式的和普通的法律一旦获得法定的权力（positive

① 约阿希姆·里特：《人与财产》，转载于《形而上学与政治》，1957，第 278 页。

② H. 马尔库塞：《理性与革命》，伦敦、纽约，1941；《理性与革命》（德文版），Neuwied，1963。

Gewalt)，它就会随着它脱离丰富的生活去压制个性和瓦解生活联系。一种不受抽象法的这种内在的不公正性束缚的公正性，注定会成为现实；它必然从互相竞争的、具有民族精神的人们的世界史论战中产生。但是，现在的问题是，世界史在为实现理性和创立具体法而进行的生活与生活的斗争中所接受的革命方向，如果不是由革命的意识来保证，那么由谁来保证呢？从历史上看，生活的概念是十分不确定的，它必须从逻辑上发展成为概念的生活[①]。因此，从这一点上似乎可以推论出，为什么黑格尔在客观精神的层面上重新使用他在主观精神的层面上抛弃的论点：他的确把被人们谴责的罗伯斯庇尔称为世界的精神。众所周知，这个世界精神可以把历史当做屠宰台来使用，在这个屠宰台上，民族的幸福、国家的智慧和个人的伦理道德都成了牺牲品。绞杀客观精神的断头台在这个国家曾被恢复了名誉。这种世界精神的特征是矛盾，这个矛盾既没有辩证地被消除，也没有人为之辩护；在这里，逻辑抛弃了它的神话般的核心。

这就是说，黑格尔对历史中的世界精神进行了再认识，他是这样规定精神的："我们注意到的首要的东西，是被我们称为原则、最终目的、规定，或曰自然和精神的概念的东西，只不过是普遍的东西、抽象的东西。原则，甚至基本原则、法律，是一种内在的东西；这种东西本身尽管内在是真的，但不是完全真实的。目的、原则，等等，是存在于我们思想中的，首先是存在于我们内在意图中的东西，但还不是现实中的东西。自在的东西，是一种可能性，一种能力，但还没有从其内在走向实存。自在的东西的实存必须为自己的现实性增加第二个要素，这就是证实〔自己〕和〔把自己〕变为现实，它们的原则是一般人的意志和活动。"[②] 黑格尔对法国革命精神中的意识结构（die Bewußtseinsstruktur）进行了严厉批评。由于客观的革命事件通过世界精神的窜改被纳入范畴（虽然这些范畴产生于主观的革命意识，但应该对整个历史主体产生作用），因此，主观提出的革命概念失去了依据。只有这样，历史才可以被理解为把法变为现实这一革命要求的阶段性兑现，同时也不必把主观意识的革命活动合法化。

这是一个方面。另一方面，当黑格尔认定这方面有优点后，他就可以不让下述结论起作用：世界精神事先把历史的原则（黑格尔以革命的方式来想象世界的历史原则）理解为一种抽象的普遍的东西，事后把它作为抽象的普

① 黑格尔：《逻辑学》（Lasson 编），德文版下卷，第 477 页等。

② 《黑格尔全集》（Glockner 编），德文版第 11 卷，第 50 页。

遍的东西来实现，而没有在革命意识的辩证法上犯错误。所以，黑格尔后来把这种内心意识到的原则贬低为自发的自在（naturwüchsiges Ansich）：“世界历史只是自在地（an sich）随着它的一般目的——精神的概念可能得到满足开始，即作为自然；精神的概念是（历史的）内在的动力，最内在的、无意识的动力；历史的全部活动是……把这种动力变为意识。”世界精神不能一开始就把历史的目标理解为抽象的一般的东西，即不能理解为1789年革命者头脑中的抽象法。

因此，绝不是辩证的世界精神构思中的矛盾就在于：一方面，为了确保革命要求在历史中的实现，把历史的最终目标理解为抽象的普遍的东西，以便随后去实现这一目标的主体必定被这个历史所代替；另一方面，这种一般的东西不能具有理论上事先制订的计划的性质，因此被贬低成了自发的自在，而这个自发的自在自身，只有在历史的进程中客体化之后，才能意识到自身（zu sich kommen）。世界精神作为革命的意识可以是不可认识的。世界精神是假想，这是为了给理性的机智（List der Vernunft）一个名字；但是，只有在理性的机智实现之后，才能有世界精神，世界精神才能有一般的机智思想。在作为革命者的世界精神中，黑格尔同法国革命的矛盾关系再次集中地表现出来：黑格尔要的是没有革命者的现实的革命化。在绝对精神尤其是哲学在认识到自己理性中的现实性之前，世界精神就完成了革命，理性已经成了实践的。世界精神的假说，制造了客观精神的悖论，虽然客观精神的知识是从绝对物中得来的[①]。老年黑格尔坚决反对政治家和哲学家在了解事物的时候同时采取行动。只有当精神从实践上使现实革命化之后，以及事实上造就了理性之后，哲学才能成为革命的和理性的世界意识。在知晓历史中的理性和理性的实现状况的哲学家同采取政治行动的主体之间绝不可能有沟通。黑格尔把革命当做他的哲学的核心，是让哲学预防革命，使哲学成为革命的居间人（Zuhälter）。这样，他再次拯救了作为本体论的辩证法，再次发现哲学起源于理论；他使理论摆脱了由于历史意识和社会实践而形成的附庸地位，因为他是从整体上深入研究这些领域的第一位哲学家，而且比在他之后试图研究这些领域的历史主义（der Historismus）、实用主义（der Pragmatismus）以及形而上学的职业的解构主义者（die professionellen Destrukteure）更深刻。然而，今日之哲学似乎已经深入和必须更深入地研究这些领域，但

---

① B. Liebrucks 的不同见解参阅《世界精神的理论》，载《康德研究》1954～1955，第230页等，以及他的《语言和意识》第3卷，法兰克福，1966，第553、664页等。

不能出现这样的结局：哲学一半已经迅速返回到了十足的古希腊的理论上。[1]

青年黑格尔曾批评过基督教的实证性及其宣扬的末世论，认为这是基督教对道德解体和无能为力的一种补偿。当时，在古希腊的文化中，伦理观念的实现还只能是一种希望，而不再是一种意愿："在人们完全处于被动的时代里，进行一场借助于神的本质而完成的革命，对最早的基督教的传播者来说，也只是一种希望；而当这种希望终于破灭时，人们才心满意足地把全部革命寄托在世界的末日上。"[2] 老年黑格尔把已经完成了的革命的回忆同期待延期了的革命对立起来。他根据自己的标准提出：难道前者和后者不是同样抽象吗？使未来客观上发生的事件摆脱一切灾难的梦想，是一种糟糕的乌托邦思想，这就如同强制性地把主观对现实的不满同理性上所看到的，和从现实的理性中所认识到的现实画等号；两者的共同点是："观念的实现在人的力量限度之外。"[3] 期待道德观念在未来得到实现是否只是一种愿望，道德观念已成为现实，是否能够更多地被人们所认识，同现实的革命化一样，都"不再是一种意愿"。

毫无疑问，老年黑格尔和青年黑格尔都反对主观见解，因为它软弱无力；但是，黑格尔一方面批判末世论期待中的主观见解成分，因为这种见解脱离自身的作为（Zutun）和自我实现（Selbstvollbringen），一方面批判绝对精神阶段上的主观见解成分，因为它再次蔑视善的实现和完成善行时的附带善行："在目标真正实现之后，未能实现的目标的前提的这种重复也决定了客观概念的主观行为将会再次表现出来和延续下去……限制客观概念的是自身的认识，这种认识通过对它自身的实现的反思而消失；客观概念只会由于这种认识而使自身受到损害，并且不是与客观现实相对立，而是与自身相对立。"[4] 青年黑格尔似乎曾经谴责过理论在重建时（在对绝对知识作原理性的补充时）所表现的相同的自暴自弃（这时的黑格尔充分地表现出青年黑格尔派的气质），他曾经在基督教徒的内省和在外化为一种先验力量的期求

---

① 陶伊尼森（M. Theunissen）不同意这种解释。他对近年来与黑格尔相关的理论与实践的讨论作了不同凡响的、体系上也是十分深入的综述；见他的《理性的实现》，载《哲学评论》副刊第6期，图宾根，1970，第89页。关于批判理论的批判的批判和理论与实践的统一的真正命题的发展，见他的《社会与历史》，柏林，1969，以及他的《黑格尔的绝对精神学说是神学的政治学说》，柏林，1970。

② 《黑格尔青年时期的神学著作》（Nohl编），第224页。

③ 《黑格尔青年时期的神学著作》（Nohl编），第224页。

④ 黑格尔：《逻辑学》（Lasson编），德文版下卷，第482页，并参阅黑格尔《法哲学原理》（Hoffmeister编），第16页等。

来世幸福的行为中谴责过相同的自暴自弃。甚至，他似乎把理论的概念同作为概念的理论相对立；理论无论强弱，都不能把实践丢在自己的“后面”。毫无疑问，黑格尔、费尔巴哈和马克思当时都坚信：“我们的生活（是）美好的，流失在空中的珍宝，至少可以在理论中获得。但是，哪个时代能够有使这种法生效并且占有这种法的力量呢?”①

① 《黑格尔青年时期的神学著作》（Nohl 编），第 225 页。

四　黑格尔的政治论文

黑格尔，这位百科全书的作者，作为最后的建立体系的人，已经渗透到了一个时代——一个不再能坚定地对待伟大的哲学传统的时代——的意识中。但他同时又是一位积极的，甚至是机智的政治著述家和政论家。从伯尔尼时代的家庭教师到最终稳定的大学教师，这两个角色（虽然分量各不相同）是紧密地联系在一起的，以至于在后来的传记作家们那里形成了这样一种印象：黑格尔最初似乎力图在新闻生涯和科学生涯同时飞黄腾达。黑格尔终生尊重报纸的现实主义作用，并且本人也担任过一家报纸的编辑[①]。因此，哲学同报纸的联系不仅是他的生活动力，而且也奠定了他的理论体系基础。因为体系，整个说来，可以对古典哲学和近代哲学的基本的本体论假说，即对本质和现象、永恒的存在物和非存在物、固定的东西和不固定的东西的抽象对立进行证伪。一种哲学，一种把自己理解为同一形成过程的结果，并把同一形成过程理解为自然与历史的联系的哲学，不能在时间的要素之外设定自身。精神消耗时间，但是，时间本身也可以创造一个软弱无力的精神。

历史是经验的传播手段；哲学必须依靠经验来检验自身，并且可能在经验中遭到惨败。按照黑格尔的标准，一种哲学，如果在用思想把握时代的努力中失败了，它就会在未被征服的客观精神的力量面前丢脸。如果人们看到这种哲学不能用概念去把握它的时代，它就成了一种毫无用处的抽象概念；它就只能在作为自觉的精神的理性和作为存在着的现实的理性之间活动（参阅黑格尔《法哲学原理》序言）。的确，黑格尔并没有把历史经验当做他的理论的有效性的独立的标准；这似乎同哲学的自我论证（Selbstbegründung），同逻辑学自身具有的前概念（Vorbegriff）不相容。[②] 但

---

① W. R. 巴耶（Beyer）：《在精神现象学和逻辑学之间作为巴姆贝格报编辑的黑格尔》，法兰克福，1955。

② H. 弗尔达（Fulda）：《黑格尔逻辑学导论中的问题》，法兰克福，1965。

是，黑格尔理论体系的成败是同他的精神哲学，尤其是同他的客观精神哲学联系在一起的。他的精神哲学就是把社会理论与历史哲学合二为一。这可以从当时的理论要求中得到证实，即从历史上理解当时的情况中得到证实。这样一种理解必须经得起时代进步和世界历史变化的考验。

新闻工作决定意识的形式，历史运动首先在意识中，在日常发生的事情的边缘做自我反思。政治著作是媒介，黑格尔的大量的新闻工作经验是通过这一媒介获得的。

政治论文的形成

黑格尔政治论文[①]的命运是不幸的。它的一部分根本没有发表，一部分根本没有发挥作用；那些在政治上发挥过作用的文章，其作用又几乎不是作者的本意。

（1）1798 年，〔黑格尔〕以瓦特王国（Wadtland）律师卡尔特（Cart）的名义公布了关于瓦特王国同伯尔尼市的过去的国家法律关系的秘密信件。这些信件的副标题强调说，卡尔特已途经巴黎逃亡美国，而且当时还活着。1909 年（原文如此——译者）法尔肯海姆·黑格尔（Falkenheim Hegel）[②]才被认定就是匿名作者和发表者。卡尔特文章的矛头直指伯尔尼市贵族自 1564 年以来对附属国的统治。卡尔特不是依据自然法进行论证；他批评伯尔尼市对历史上得到保证的法和自由的破坏。“信件”的原文是在 1792 年，瓦特王国抵抗伯尔尼市统治者发动的起义失败之后公布的。信件的德文版问世的前几个星期，即 1798 年春，法国军队进入瑞士，伯尔尼政权被推翻，瓦特王国重新获得了政治上的独立。[③]

黑格尔在伯尔尼任家庭教师期间，了解了这里的家长统治。正如卡尔特的信件[④]对事实所作的解释那样，黑格尔当时在历史背景和实际管理方面积累了精确的经验知识。很明显，信件的公布者和撰写者是同一个人。在黑格尔看来，伯尔尼的贵族就是典型的寡头政治，它的天命就是与革命为敌。当信件用德文在瑞士发表时，法国军队已经进入瑞士，因此，信件从某种意义

---

① 下面提到的文章均载于《黑格尔及其政治文章》，法兰克福，1966。

② H. Falkenheim：《黑格尔的一篇未公开的政治文章》，载《普鲁士年鉴》CXXXVⅢ卷，1909。

③ 参阅 F. 欧森茨瓦伊克《黑格尔与国家》下卷，慕尼黑、柏林，1920，第 47 页。

④ K. 霍夫迈斯特（Hoffmeister）：《关于黑格尔的发展的文献汇编》，斯图加特，1936，第 248、549 页等。

上讲已经过了时，几乎没有发挥什么作用；被保留下来的也只有那么几份。

（2）他的第一篇真正的政治文章，是1798年上半年写成的，但并没有发表。这篇文章的片段，即导言的手稿和若干论述是通过海姆（Haym）的报道为世人所知的；海姆还保留着手稿的复制品。文章原来的标题带有政治纲领的性质，即“市参议会应该由人民来选举”。但这个标题被别人划掉，改成了一个中性的标题：关于符腾堡州的最新的内部状况，特别是关于市参议会宪法的缺陷。黑格尔本人也对措辞进行了修改，使语气有所缓和，即把“人民”改为“市民”。封面的标题是：“献给符腾堡人民”。文章本身似乎不再包含为州议会选举的模式提供一种明确建议的内容。但是，散发的传单的倾向却是明确的：在公爵和议员之间的冲突中，它站在议员一边。

1796年秋天，当黑格尔到法兰克福出任新的家庭教师之前，在他的故乡符腾堡逗留了几个月，这期间正好召开了符腾堡州议会；这是自1770年以来的第一次州议会。为了向法国作战争赔偿，州政府提高了新的税收。此外，州议会还取消了委员会官僚的权力，因为这个委员会和政府的一个秘密机构一起破坏了亲奥地利的、试图争取选帝侯的公爵的政策。在弗里德里希公爵于1797年底夺取了统治权的情况下，君主同议员间的谅解当然不能持久。议员大会的召开加强了符腾堡州的共和思潮。一份亲法国的出版物就是要求把州议会转变为人民的代议制。州议会中也出现支持施瓦本共和国的势力；拿破仑统治下的瑞士的例子起了作用。在这种情况下，黑格尔对“最高当局的骄横”的批评，尽管对民主选举仍有疑虑，但超过了加强不完善的人民代议制同政府的对立以及努力扩大州议会的权利的要求。

阻止黑格尔发表他的文章的动机，至今还没有得到令人信服的解释。海姆试图在文章本身缺乏政治的明确性和优柔寡断的论证中寻找原因①。欧森克安茨（Rosenkranz）谈到了劝阻黑格尔发表这篇文章的三位斯图加特朋友②。欧森茨瓦伊克（F. Rosenzweig）认为，法国在拉斯塔特会议（Rastatter Kongreß）上的外交用纯粹的强权政治使法国的理想的追随者有所醒悟并且使他们失去了勇气。③

（3）拉斯塔特会议召开时，黑格尔正着手起草德意志帝国宪法。1799年初，他完成了这部宪法的初稿。序言的片段虽然是后来，但肯定是在法兰

① R. 海姆（Haym）：《黑格尔及其时代》，达尔姆斯塔特，1962。

② K. 欧森克安茨：《黑格尔针对 R. Haym 博士所做的辩护》，柏林，1858。

③ 参阅 F. 欧森茨瓦伊克《黑格尔与国家》下卷，慕尼黑、柏林，1920，第61页等。

克福时期写成的。[1] 1800～1801年冬，黑格尔在耶拿重新开始撰写他原来丢下的工作：德意志帝国宪法。1802年底，他再次校阅了“原稿”。这份“誊清稿”是这部宪法的一半。在写到他必须阐明的国家同个人的关系这一难题时，这项工作中止了下来。

反对法兰西共和国的战争、德国各诸侯国的错误联合、德意志帝国的不幸行动，以及卢纳韦尔和平协约（der Friede von Luneville），使人们意识到了黑格尔无情地揭露的这样一个事实：德国已经停止作为一个国家存在。黑格尔把德国军事上的软弱理解为德国进一步解体的象征，而这一解体又削弱了德意志帝国的实体。然而，黑格尔并没有考虑到他从经验上感受到的，以及随即由于拿破仑而导致的德意志帝国的解体有利于独立的主权国家，黑格尔起草的这部宪法也有一个纲领性的目标：在奥地利的领导下彻底改造德意志帝国。普鲁士作为选帝侯不成问题：同〔瑞士〕巴塞尔缔结和约是自讨苦吃。此外，当黑格尔寄希望于奥地利代议制机构时，普鲁士的议员们已经完全失去了他们在政治上的意义。按照黑格尔的观点，德意志帝国的改革应该是通过改革军队和财政来实现。黑格尔建议的核心证明，尽管他在一个个具体事情上的分析十分尖锐，但在权力关系的估计上非常不现实。虽然黑格尔看到，对敌视改革的势力只能用占领者的权力来强制。但是，他把这位占领者，又一个西修斯[2]加以神化绝非偶然；强求拿破仑扮演这个臆想的角色看来是困难的，更不用说强求其他任何人。黑格尔在帝国议会的代表问题上，费了许多脑筋，但在这个问题上遇到的困难，使黑格尔不久搁下了笔。因此这篇文章也没有发表。1893年莫拉特（Mollat）才完整地公布了这篇文章。

（4）政论家黑格尔在政治的公众舆论中发挥过作用，只有一次，即他对1815年和1816年符腾堡议会中所讨论的事项的评论。这篇评论是用化名刊载于海德堡年鉴第10期、第11期和12期上，即1817年底的那份年鉴上。议会中的争论是由在此期间去世的弗里德里希国王所发布的告示引起的；1815年初，他在“没有外来影响下，主动”承诺要给他的国家颁布一部宪法。这是在有利于国王的前提下，抢在维也纳会议决议之前宣布的，是用立宪的形式来确保他对在法国人统治下扩大了的王国领土的独立统治。在

---

① 参阅F. 欧森茨瓦伊克《黑格尔与国家》下卷，慕尼黑、柏林，1920，第88页等；K. 霍夫迈斯特（Hoffmeister）：《关于黑格尔的发展的文献汇编》，斯图加特，1936，第468页等。

② 西修斯（Theseus），希腊传说的雅典皇帝。——译者注

拿破仑的统治下，弗里德里希国王实行小国诸侯的专制主义统治，这就使议员有充分理由对接受立宪主义的专制君主表示不信任。因此，议员不是简单地接受国王提出的宪法建议，而是要求民主的承诺和法制的保障，这从政治上讲是可以理解的；为此，议员当然要求修改旧符腾堡州惯用的立论基础：按照世袭国家的传统，新宪法不应由国王来颁布，而应通过国王和议员之间达成的协议而生效。

黑格尔把自己的注意力集中在这个冲突的出发点上；他忽视了在弗里德里希的准备妥协的追随者中所进行的谈判；他利用反对派的传统主义的辩解以强有力的措辞谴责议员们的犹豫不决行为。黑格尔第一次展示了抽象的市民法比历史上偶然产生的传统的等级的自由法具有理性的价值。他用哲学唆使那些其自我理解落后于现代国家概念的老朽的和毫无指望的人去对抗法国革命所得出的历史性结论。黑格尔的政治观点的两面性表现在：〔他的〕理论上优越的并且肯定是先进的观点却被弗里德里希国王和他的大臣汪根海姆（Wangenheim）所利用，成了有利于复辟势力的理论。政府将黑格尔的这篇反对州议会的短文以单行本的形式廉价向社会推销。黑格尔同《符腾堡人民之友》这份反对派的报纸的直接合作，我认为是不可能的。[①] 黑格尔的朋友尼特哈默（Niet-hammer）认为，黑格尔思想上捍卫的不是一件好事情；总之，这位朋友的评论很好地表达了开明的和有自由思想的公众社会的反应。因此，黑格尔在这个时候第一次，也是唯一的一次在现实政治上所发挥的政论作用，同他的基本意向始终是矛盾的。[②]

（5）欧森茨瓦伊克报道了黑格尔对 1830 年巴黎七月事件的畏惧态度。由于一个学生佩戴着蓝白红的帽徽出现在学校里，黑格尔便几天坐卧不宁；年轻的革命者当然及时温和了他的态度，指出，“蓝白红”并不是法国的三色旗（Trikolore），而是勃兰登堡地区的颜色。在接着来到的冬季课程里，黑格尔以回顾不久前被推翻的波旁王朝的怀疑语调结束了他的历史哲学讲座。虽然老年黑格尔渴望“在 40 年的战争和无休止的混乱之后”给革命后的世界带来安定，但是对连续不断的冲突的预感，却使黑格尔无法安宁。这种冲突首先表现为民主原则的扩大：“多数人的意志推翻了政府，现在，迄今的反对派替代了政府。但是，只要迄今的反对派现在是政府，它就又会有

---

① W. R. 巴耶：《黑格尔在〈符腾堡人民之友报〉的工作》，载《哲学杂志》第 1414 期，1966，第 709 页等。

② 参阅 F. 欧森茨瓦伊克《黑格尔与国家》下卷，慕尼黑、柏林，1920，第 48 页。

多数人来反对自己。这样，运动和骚乱连续不断。这个冲突，这个症结，这个问题，是历史遇到的，并且也是历史今后要解决的。”[①] 甚至，英国的选举在七月革命的影响下也出现了有利于反对派的结局。1831 年 3 月，在新内阁提出改革选举制度的法律草案后，哲学家黑格尔在其逝世前不久，最后一次扮演了政论家的角色，并且发表了他针对英国改革法案（die Reformbill）的小册子。

关于英国改革法案的文章最初刊载在 1831 年 4 月 26 日的普鲁士国家汇报上。文章连续刊载了两天，然后中断。文章的最后 1/4 没有允许发表。此前不久，即 4 月 22 日，英国国王在他出人意料地、成功地对政府提出了追加议案之后，使用了长期以来不再要求解散议会的权利。在这种情况下，普鲁士国王才感到必须注意外交政策。他下令停止刊载黑格尔评论英国改革的文章。这篇文章的单行本在得到了弗里德里希·威廉（Friedrich Wilhelm）的首肯之后，在朋友和感兴趣的人们之间传阅。但是，黑格尔在世的时候，这篇文章没有完整地发表过，在后来的日子里也没有引起人们的很大关注。欧森茨瓦伊克明确地评论说，黑格尔对普鲁士的高度赞美，并没有在普鲁士的官方报纸中获得一席之地。

理论与实践的关系

黑格尔的政治论文在其当时具有重要的现实主义的特定领域中并没有取得真正的成功。黑格尔所从事的新闻活动具有讽刺意味，即它们对它们所描述的那个时代来说，其意义远不如它们对哲学体系迄今所获得的意义。人们看到的简单事实是，黑格尔所撰写的政治文章，不过是他对理论同实践的关系的真正观察。因为改变现实，即改变伦理观念的现实意向和要求，怎么能同恰恰把这一要求视作空想而必须加以抛弃的理论相容呢？

黑格尔在其《逻辑学》的第三部分中明确地规定了主观的、有目的的活动同善之理念的关系。[②] 当黑格尔把善之理念理解为对有目的的行为的指导时，善之理念必然带有主观性。这就是说，在这种情况下，作为“看得见的思想王国”的理论，将抽象地同作为“尚未得到揭示的愚昧王国”的现实相对立。这种主观意识的观点之所以是抽象的，是因为它脱离了把行动阶

① 《黑格尔全集》（Glockner 编）第 11 卷，第 563 页。
② 《黑格尔全集》（Glockner 编）第Ⅳ卷，1934，第 477 页等。

段上的我们始终同现实联系在一起的知识。因为实践——这里所说的实践指的不是工具行为（instrumentales Handeln）和从技术上占有对象化的自然（vergegenständlichte Natur），而是黑格尔所说的伦理行为，即政治行为和日常的相互作用（eingelebte Interaktion）——始终活动在理性赖以形成的现实之中。具有一定目标的理论，即应该把眼下的现实革命化的理论，例如理性的自然法，并没有把握住客观精神的世界。在客观精神的世界中，即在诸种体制的生活联系中，善早已是自在的现实："当外在现实通过客观概念的活动……发生变化时，外在现实也由此失去了仅仅是现象的实在……前提在这里被扬弃。这就是说，作为仅仅是主观的、按其内容是有限的目的的善的规定，以及通过主观活动方能实现这一目的的必然性和这种活动本身，在这里统统被扬弃。"[①] 然而，如果我们以这种态度来面对现实，似乎我们可以通过进一步的认识，用意志和意识来改变现实，我们就会陷入灾难性的假象之中，即我们在真的去实现目的时将重复使用没有得到实现的目的的条件。黑格尔把这称为客观概念的主观行为，他说："仍限制着客观概念的是客观概念对自身的固有的看法，这种看法由于对客观概念的自在的实现的反思而消失。客观概念仅仅使自身由于这种看法而受到阻碍，此外，它并不反对一个外在的现实，而是反对自己本身。"[②]

黑格尔在《法哲学原理》序言中得出的那些结论产生于逻辑学的这些规定性。哲学不能对世界应该是什么样子的问题进行说教；哲学概念中对自身进行反思的只有原原本本的现实。从批判的角度看，哲学不能着眼于（sich gegen etwas richten）现实，而只能着眼于出现在客观上已经形成的理性和我们的主观意识之间的抽象概念。哲学可以对建筑中的某些方面（Fries）和青年协会进行批评，但不能批评国家机构。哲学不为革命的实践提供指导，而是给错误地使用哲学的人——他们把哲学作为指导政治行动的指南——提供一本教科书。理论的后来性和事后性（Nachträglichkeit）名言决定了理论同实践的关系。政治理论不能以"教导国家应该是什么样子，而是让国家懂得应该如何认识全部伦理道德"[③] 为目的。

黑格尔的政治论文说明，他并不是始终坚持这种观点。同样，他的这些错误构成了他完全不关心他的即兴著作（Gelegenheitsarbeit）的体系的兴趣。

① 参阅黑格尔《逻辑学》下卷，商务印书馆，1976，第528页。

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1976，第527页。

③ H. F. 弗尔达的不同解释参阅《黑格尔法哲学中的哲学的权利》，法兰克福，1968。

"教导"采取政治行动的人，是他已发表的和未发表的政治论文的共同意向，然而，在每篇文章中表达这种意向时，他采用的方式是不尽相同的。他用回忆和警句的形式来贯彻他的教育意图（他翻译卡尔特的信时也抱着教训的意图）。"训导即公正（Discite justiciam moniti），但鸽子很难把握自身的命运"，暴露出一种更加保守的态度。在古典的政治学说中，甚至在修昔底德斯（Thukydides）直到马基雅维利的政治学著作中，警示性的观点是常见的观点，它借助于典型事件把愚蠢的政治行为和实践上不可取的行为所造成的灾难性后果展示给人们。黑格尔熟悉这种范例；他不谈这种范例，只谈这种范例的"运用"，是因为最新发生的事件本身已把腐朽的、必然死亡的贵族道德学说列入了历史的教科书。1792 年，镇压了起义之后取得胜利的伯尔尼政府已被推翻，它的真正本质已被世人所认识。

在法兰克福时期，在他撰写的关于市参议会宪法和德国宪法导言的片段里，他教导采取政治行动的人的论点，又从古典政治学的传统框架中显露出来。黑格尔要求哲学扮演批判角色，即要求哲学发挥为改变实践做准备的作用；后来的青年黑格尔派几乎就是这种态度，在这一点上，马克思比所有其他人都激烈。黑格尔的出发点是眼前现实的"法定性"（Positivität）。黑格尔称社会是"法定的"（positiv），而精神是从社会的历史的僵硬形式中脱离出来的；在这里，机构、宪法和法律同利益、见解和内心的感受不再一致。黑格尔在其青年时期所写的神学著作中，在被神化了的古希腊罗马文化的实体伦理的破灭方面，研究了这种分离状况。现在，他用同样的思想去理解他的家乡——斯图加特州的宪法状况。不久，也这样去理解德意志帝国的宪法状况。他把那些感觉到改革的必要性却固执地坚守现存事物的人的软弱无力的怯懦，同用冷静洞察力去研究那种属于不能持久的事物的启蒙家们的勇气相对比。黑格尔在武力推翻〔现有制度〕和明智地改革〔现有制度〕之间看到了一种必然的二者择一；"在武力推翻〔现有制度〕中，改进的需求同复仇同时发生"，而明智的改革却"能光荣和冷静地全部废除动摇中的事物，而且能创立一种安全可靠的状况"。改变现实不可避免，改变现实消灭的是已经死亡的生命的法定性。但是，在采取革命方式推翻现有制度的行动中，盲目的行动必然造成恐惧；而有预见性的改革勇气是正义，是自觉实现相同的命运，并使改革的力量失去其残暴性。

黑格尔在法兰克福撰写的基督教的精神及其命运的长篇文章中，法律的

惩罚与作为命运的惩罚的联系和对比，是历史辩证法的第一次发展。[1] 具体的伦理生活的活动，受罪过联系的规律性的支配；罪过联系产生于伦理的总体性的分离。黑格尔把这样一种社会状况称为伦理的，在这种社会状况中，所有成员都享有他们的权利，并且他们的需要都能得到满足。一个破坏了伦理关系和压制异己生活的罪人，必然要经受作为敌对的命运的这种异己生活的力量，承受敌对者的命运。这时，犯罪者的历史的必然命运，只能是被排挤和被破坏的生活，让犯罪者忍受痛苦的暴力，直到这个犯罪者在消灭异己的生活中感受到自己的过错、在排挤异己的生活中感受到自身的异化时为止。在命运的因果性中，有错误的生活的力量在起作用；只有当〔犯罪者〕从被分裂的生活的消极经验中，对失去的生活的渴望在上升，并且强迫自己在异己的存在中把遭到否定的存在同自己的存在相等同时，这种有错误的生活的力量方能得到宽容。在这种情况下，双方才认识到他们相互间的冷酷无情是分离的结果，是脱离了他们共同的生活联系的结果；在这种共同的生活联系中，他们认识到了他们生存的基础。甚至，符腾堡市议会和旧德意志帝国宪法下的社会的法定性也带有这种分离的特征，因此黑格尔认为，在可感知的否定性（Negativität）中存在着惩罚应该受到谴责的力量。必然出现的变革是公正的命运。在革命中，这种公正的命运，无论在敌对的哪一方都会变为现实，这对双方都是公正的。当时，在法兰克福，正如黑格尔在德国的宪法导言片段中所表明的那样，他当然也看到了对即将来临的命运做预防性反思的另一种可能性。黑格尔认为，用命运的具体公正性衡量存在物（das Bestehende），揭去存在物所要求的普遍性的假面具，并赋予“人们所要求的部分生活”以合法性的批判，肩负着对即将来临的命运做预防性反思的使命。对命运进行反思的哲学家能够指导人们进行改革；这种改革推行的公正性，可以使人们免受盲目的革命暴力所带来的可怕的公正性。在革命前的年代里，群众——刚刚感觉到被允许的生活与无意识地追求的生活之间的矛盾——的兴趣与已经把改革提升为自身的观念的知识分子是一致的。但是，知识分子不能停留在主观性和物化世界（verdinglichte Welt）的对立上[2]，不能忧郁地对待这种对立，他们必须以历史的眼光去理解这一对立，这是批判的观点；批判就是把受到限制的生活与生活自身的概念相对比。把历史理解为

① 《黑格尔青年时期的神学著作》（Nohl 编），第 267～293 页。

② G. 欧尔莫热（Rohrmoser）：《主体性与物化》，Gutersloh，1961，以及他的《解放与自由》，慕尼黑，1970，尤其是此书中的第 4 章“神学和社会”。

命运的哲学，可以向统治者提出建议，可以表述群众根本不了解的矛盾（因为他们对此没有进行反思），可以揭露分离主义的脆弱性。批判不应像马克思所期待的那样，当它掌握了群众的时候，就该获得实践的力量；当批判改变统治者的意识时，批判应该获得实践的效果。批判能够给政治家们讲授他们客观上将遇到的，但又没有足够勇气接受公正性的命运。

当黑格尔在数年之后，重新修改他已修改过的论文的导言，并把它誊清时，他放弃了这一观点。那些把历史事件理解为命运，并且能够从历史中学习的人，没有力量参与历史进程；而进行政治活动的人则从他们所犯的错误中得不到收益。黑格尔早在其《逻辑学》中就阐述了哲学家和研究世界精神者的分工；他在自己的历史哲学讲座中也谈到了这种分工，这样他就结束了理论对实践的反作用。对命运的反思是后来的事情，它并没有破坏命运的客观威力。黑格尔在1802年誊清本中所作的阐述，在1821年的导言中再次出现：哲学从历史的公正性的具体联系中把握当时的情况；哲学的批判矛头仅仅指向那些把诸多主观概念和目标塞在所发生的事件及其内在必然性之间的人。德意志的宪法状况那篇文章仅仅是想了解存在的东西；文章中所作的教导，更多的是有益于被痛苦所折磨的人，它能减轻命运之重负：因为“使我们感到不安和痛苦的，不是已存在的东西，而是应该存在但还不存在的东西；但如果我们认识到，存在的东西必须存在……那么我们也就认识到，存在的东西应该这样存在”。

很明显，黑格尔这个时期的文章采取论战的形式，在政治上富有战斗性，并且提出了纲领性的建议，是这个时期的文章所独具的特征；它同斯多葛派的从打抱不平和改善世界状况到历史哲学所阐明的无为主义的完全非政治性的观点相对立。尽管如此，黑格尔在耶拿撰写的文章起初并不具有这种精神。尽管在该文的结尾他深信，德意志帝国的改革，虽然同人们深刻感知到的客观需要几乎相一致，但根本不能通过批判，而只能通过暴力来实现：“对〔改革的〕必然性认识还太弱，不足以影响行动。”黑格尔并不希望批判的认识能够借助于启蒙的勇气为明智的改革实践做准备，以及使命运的力量更能让人承受。但是，首先粉碎诸侯的分裂主义的仁慈的西修斯，这位占领者的赤裸裸的暴力统治，却需要聚集力量准备改革；结果是“判断和认识同时导致〔西修斯〕对自己的不信任，以至于他必须用暴力来为自己辩护，随后使人们屈服于他的统治”。在谈到这个问题时，黑格尔再次要求哲学批判先于哲学概念。

对暴力所作的新的、肯定性的评价，是同黑格尔在此期间接受了马基雅

维利和霍布斯的现代国家概念联系在一起的。黑格尔通过他在法兰克福时期对历史和政治的研究，特别是通过对东方世界的发现，获得了一种发展的历史观，他从这种观点出发认为，希腊文明只代表一个阶段，而不是现代文明可以以它的重建为目标的一种模式。因此，克服从法定性上看已经是僵死的状况的历史上过了时的诸种形式，已经不再像他在青年时期所写的神学著作中所认为的那样被他理解为古典伦理学的革新，而是被理解为把帝国改变成一个现代的、建立在中央税收管理和有严格组织的职业军队基础上的官僚国家；这个国家的外表永远是自由的市民的个人交往领域。诚然，黑格尔把他最初从城邦国家的古典概念中获得的那些伦理属性赋予了这个国家。[①] 因此，主权的确立同权力的巩固相联系，而权力的对外的有效的军事地位，由国民的义务来保证，国民的义务就是为捍卫整体而牺牲个人生存的自由和生命。

从此开始，战争的范畴在黑格尔的著作中占有一个重要的位置。战争是媒介，通过这个媒介，世界历史的命运涉及各国人民。在战争中，主权国家的生命力和这些国家公民的政治的道德气质受到考验。命运的因果性不再被理解为讽刺性的惩罚，即用自己的行为回击自己。现在，命运的因果性产生于伦理中的悲剧；这种悲剧是随着绝对物的自我外化的自愿牺牲于它的异在（sein Anderes）开始。[②] 在被偶像化了的牺牲的基础上，黑格尔就能把伦理观念的现实与现代市民国家自身的巩固以及与其粗暴的统治机器相联系。但是，如果不顾个人的生存去捍卫他们的全部财产的市民们的牺牲，只不过是国家赖以炫耀自己的对外扩张实力的尸体，确切地说，如果在国内建立起来的国家政权只不过是市民们用来奉献他们的生命的祭坛，那么，不再作为一个国家存在的德意志帝国的革新只有通过外力，通过占领者的胜利才有可能，而绝不能一开始就通过国内关系的和平改革而实现。

人们最初所盼望的占领者的胜利，这时还不能庆贺，它必须得到当时政治学家们的承认。因此，在武器使新的国家概念起客观作用之前，这个概念就已经受到了批评。我们知道，黑格尔的德意志帝国概念在拿破仑的战场上并没有得到兑现。按照奥斯特里茨（Austerlitz）的观点，只是在耶拿时期的

---

① M. 里德尔：《黑格尔〈法哲学〉中的传统与革命》，载《黑格尔的法哲学研究》，法兰克福，1969，第 100 页等。

② 关于自然法的科学家的处理方式，见《黑格尔全集》（Glockner 编）第 1 卷，第 500 页，还可参阅 M. 里德尔《黑格尔的自然法批判》，载《黑格尔的法哲学研究》，法兰克福，1969，第 42 页等。

后期，黑格尔才获得了这样一种观点；以这种观点为依据，哲学能最终有效地扮演批判世界的角色，并把自己限制在沉思上：概念可以为完备的现实做辩护；概念本身不需要通过外部力量为自己作辩护。1806 年 9 月 18 日，黑格尔用下面这段话结束了他的讲座："我们正处在一个重要的时代，一个动荡的时代；在这个动荡的时代里，精神出现了跃进，超过了它的迄今为止的形态，并且获得一种新的形态。迄今为止的全部表象、概念、世界的联系已经解体，并且如同梦幻一样破灭了。一个新的精神正在形成。哲学尤其应该欢迎这种精神的出现和了解这种精神，当一些人有气无力地抵制这种精神，固守过了时的东西时，大多数人则是无意识地看到了这种精神的大量涌现。但是，哲学则认为这种精神是永恒的，并且尊崇这种精神。"①

当黑格尔高兴地认识到，精神已经有了进步，理性原则已经进入现实，并且成了客观的原则时，他就放弃了让哲学概念同社会生活和政治生活的腐朽的实存进行对质的批判的努力。至于新的时代何时能够克服某些人对其软弱无力的反抗，以及它的原理何时能够得到普遍承认，那只是时间和受到限制的社会状况的问题。只有现在，即只有当黑格尔认识到精神已经成为客观现实和被公开谈论的精神，并以批判的态度去对待那些尚未理解世界历史的教训的人的时候，他才对自己感到满意。这就是他反对符腾堡议会议员们的政治文章的基本观点。黑格尔 1817 年写道："这最后的 25 年，是世界历史上最富有成果和最丰富多彩、对我们来说最富有教育意义的 25 年，因为我们的世界和我们的诸种表象都是在这 25 年里发展起来的，但他们似乎昏睡了 25 年。"

抽象法和得到庆祝的革命

1806 年，当法国革命的远景展现在黑格尔面前的时候，他首先意识到，精神的"跃进"首先是随着拿破仑在欧洲的胜利获得的。但是，情况并非如此。只有在耶拿时期的最后，黑格尔才完美地形成了他的理论观；在这种理论观点的指导下，他才把法国革命的结果，即抽象法的实施理解为真正的新事物和彻底的变革。

早在法兰克福时期，黑格尔就对经济进行过研究，并且写了一篇没有被

① K. 霍夫迈斯特（Hoffmeister）：《关于黑格尔的发展的文献汇编》，斯图加特，1936，第 352 页。

保存下来、由斯图亚特（Steuart）译为德文的国民经济学评论。正如1802年问世的伦理体系，特别是1803~1806年他所讲授的精神哲学表明的那样，黑格尔是在耶拿，在同当时的经济学进行辩论时，才第一次使用了“市民社会”这一恰当确切的概念。在这种“需求体系”的联系中，抽象法也获得一种新的意义。

到这时为止，黑格尔才把抽象法这种同康德的伦理学的局限性和普遍法则的法定性处在一个阶段上的法理解为绝对伦理消亡的产物。早在伯尔尼时期，在把希腊的幻想宗教（griechische Phantasiereligion）和天启基督教（positives Christentum）加以区别的时候，黑格尔就有了从城邦国家的消亡中和罗马帝国的形成中去推论成文的、市民的私法的形成的机会。[①] 他在耶拿写成的关于对待自然法的科学态度的文章里再次以吉本（Gibbon, Edward）的观点为依据写道：“绝对伦理的沦丧”是成文法的开始，“随着普遍的个人生活的稳定，随着人民赖以生存的第二等级，即手工业的形成，把个人生存稳定下来的成文法的关系立即出现；同这种法的关系相关联的最完整的立法制度，也是由于法的关系的腐败和全面堕落而形成和发展起来的。所有制和法的这个系统，为了使自己的具体内涵得以成立，绝不是绝对的和永恒的，而完全是有限的形式上的；这个系统必须……在自己的水平上形成，之后才能在自己的范围内扩展”[②]。黑格尔已经看到了这样的必要性，即必须承认依靠财产生活的市民的这个交往系统拥有一个相对的法和一个领域，“这个系统在这个领域得以确立，并且在自身的迷惘中，通过其他迷惘消解迷惘中发展自己的全部活动”[③]。这是伦理悲剧中的另一面。然而，在他同时写的关于德意志帝国宪法的文章中，市民社会的领域被说成是消极的，并且被排除在哲学概念之外。只有在研究经济的时候，社会劳动才获得理论上的重要性：市民社会不再只是分裂的伦理领域；市民社会成了人类积极摆脱自然状态的舞台。

主观精神构成了它在劳动过程中的孤独存在。意识在劳动中把自己变成物，以便使自己屈从于物。人在工具中对自然的统治是客观的，正像人在作为普遍的劳动产物的占有中对不断提出的欲望的满足一样，也是客观的。但是，在现实精神（wirklicher Geist）的领域中，主观精神只有在争取承认的

① 《黑格尔青年时期的神学著作》（Nohl编），第219~229页。

② 《黑格尔全集》（Glockner编）第1卷，第497页等。

③ 《黑格尔全集》（Glockner编）第1卷，第497页等。

斗争导致了社会劳动系统的产生和使人摆脱了自然状态的束缚之后才能改变。只有当劳动分工产生了抽象劳动，交换的交往产生了抽象享受，只有当劳动分工和交换的交往使所有人的劳动能够满足所有人的需求的时候，契约才成为市民交往的原则。随后，偶然的占有才能转化为得到普遍承认的财产所有制；在这种财产所有制的基础上，形成了人的主观精神[①]。从此以后，黑格尔不再忽视“劳动中的解放要素”（见《法哲学原理》第194节）[②]。后来，在《法哲学原理》中，他虽然把唯物主义的方法弄得难以辨认，而他就是用这种方法懂得了全部抽象法的价值。在司法这一节里，市民的私法仿佛是从外部进入现代市民社会的。然而，市民的私法的产生和存在只能归功于现代的市民社会。但是，黑格尔同过去一样，把自由的实存与抽象法的基本原则相联系。法国革命之所以是世界历史的重大转折，是因为它把抽象法的这些原则变成了现实。黑格尔也欢迎拿破仑来耶拿，而且首先把他作为新的资产阶级法典的保护人。随着法国革命，随着伟大的波拿巴这位把革命的遗嘱变为现实的人的出现，理性原则以得到法律保障的一切人（作为人）的自由形式成了现实。这就是黑格尔批评符腾堡议会的基础：“必须把法国革命的开始视为理性的国家法典使用法定的权利和特权来压制国家法典所进行的斗争；在符腾堡议员们的谈判中，我们看到了为这些原则所进行的相同的斗争，只是地方不同而已……符腾堡的皇帝把他提出的宪法放在理性的国家法典的领域中；相反，议员们则自诩他们是法定的权利和特权的捍卫者，是人民的代言人；事实则相反，他们在反对人民的利益时所使用的特权，比在反对君主的利益时还要多。”

实体国家和恐惧革命

1817年，当黑格尔在撰写反对符腾堡议会的文章时，政治著作家的黑格尔，在他的理论与实践的关系的考虑中，第一次，也是唯一的一次与逻辑家和法哲学家的黑格尔，即与他对自己的体系的认识完全一致。当理论把握了精神的形成过程之后，理论就能以批判的态度对待处在历史水平之下的那种理论。批判不再针对现实，而是针对为获得现实的概念必须砸碎抽象概念

① 《黑格尔耶拿时期的现实哲学》，《黑格尔全集》（Glockner编）第19卷，第218～241页；第20卷，第194～225页。

② G. 卢卡奇：《青年黑格尔》，Neuwied，1967；参阅哈贝马斯对此问题所作的研究《劳动与相互作用》，载《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1968。

的枷锁。

当然，在反对符腾堡议会的文章中也出现了导致黑格尔后来反对英国改革的观点。皇帝提出的宪法建议把积极的选举权仅仅局限在年龄和收入上。黑格尔则相反，他赞成按照市民在社会中的地位来划分公民的政治权利的等级。他认为，如果社会利益在政治决断的层面上直接发生改变，国家权力实质上会受到危害。对职业上享有特殊选举权的审查应该对议员的选择作出预测，以致使议会中占统治地位的政治思想不破坏国家权威在社会冲突中的独立性；国家不应该是社会冲突的表现，而应当控制社会冲突的产生。但是，把“国家与市民社会相混淆”，把国家的使命只规定为“对财产和个人自由的保护”（见《法哲学原理》第 257 节），是一种危险，这种危险随着七月革命重新严重起来。在法国，选举法民主化了；在英国，选举法的改革就在眼前。于是，黑格尔以唤醒人们警惕可能将人民和反对派引入歧途的势力结束了针对英国改革法案的文章。这种势力“在人民中寻找自己的力量，随后发动一场革命”来代替改革。

我不相信，人们只能从心理上来认识老年黑格尔对人间灾难的冷漠和麻木不仁。这种冷漠和麻木不仁同构成他的理性的现实的和自我意识的精神体系的自信心是不一致的。如果像欧森茨瓦伊克所认为的那样，这是当时困扰着黑格尔的纯粹的革命恐惧所致，那就没有理由把这种现实的政治态度突然地同他的理论体系的观点相分开。也许黑格尔的悲观主义（正如他给朋友的信函所证明的，这种悲观主义在他的晚年已经上升为不安）是一种深深的不安的象征，这种不安不限于他个人的生活领域，而是来自黑格尔还几乎没有意识到的、正在开始的对理论本身的怀疑。

我们可以援引黑格尔早期的宗教哲学讲座中的一段话来进行比较。在这一讲座的最后，黑格尔对宗教在哲学中的“废弃”这一棘手问题进行了讨论；这个问题在黑格尔逝世之后，由于在学生之间产生不同意见而获得了富有政治性的意义。黑格尔认为，哲学的任务就是让宗教的内容，尤其是基督教的内容，当哲学否定了宗教内容的信仰形式时，能在理性的最高裁判面前证明自身是正确的。毫无疑问，对宗教进行反思就是用启蒙思想在宗教上打开一个缺口：“思维开始之后，就不再有停息，就会对情感、太空和认识着的精神进行彻里彻外的思考；宗教内容就会变成概念，就必须为其存在作辩护……”[1] 现在，这种取代了信仰的宗教认识由于其哲学的性质，不能随便

[1] 《黑格尔全集》（Glockner 编）第 16 卷，第 351 页等。

扩散了。黑格尔从来没有离开过西方哲学巴门尼德的基本判断的沃土。因此，宗教的真理一旦求救于〔理论〕概念，宗教就必须把它所讲的真理从信仰者的群体中转移到哲学家的群体中，这样，它就必然失去它的普遍的承认。于是，所谓有教养的人的公开的无神论也将涉及迄今为止在毫无约束的宗教环境中生活过来的穷人。对于信仰的这种衰败状况，国家权力机构也无能为力。非神化的结局难以阻止。这一时刻的到来，同国家的民主化相一致；这是一个信号，即宗教需要用〔理论〕概念为自己的存在作辩护："如果基督教不再向穷人讲道，如果一切稳固的东西都静悄悄消失了，那么人民就知道，没有什么能够满足他们内心的热望了；对于他们的理性来说，真理只能存在于表象中。"①

从这一点上看，斯多葛派的冷静和若无其事值得注意；黑格尔就是以冷静的观察预见到了这一发展。他冷静地谈到了现实中可能存在的这种"不和谐的声音"。在哲学看来，这种不和谐将通过哲学得到解决，因为哲学在天启中认识了理念。但是，这种和谐只是局部的，它只对"哲学家这一孤立的说教阶层"有作用。从绝对精神阶段向客观精神世界中的另一个阶段的过渡所具有的反作用，伦理的总体性的这种动荡，是哲学无法缓和的："尘世的、经验的现实如何从其分裂中萌发和形成，是它自身的事情，而不是哲学的直接实践的事情。"②

黑格尔的理论的这种节制性，从他的体系的决定性前提的意义上看，是一贯的；由于这种节制性在实践上具有严重的后果和危险，所以它既反映着这一理论的优越性，又反映着这一理论的软弱无力。但是，同一个黑格尔，此后不久，由于巴黎第二次出现的另一种危险却失去了哲学上必要的冷静，并且试图再次扮演政治著作家的角色对实践施加影响。这样他就把自己置于同他的体系相矛盾的境遇之中。

对于黑格尔来说，国家和社会的关系始终是一个问题；他在耶拿撰写的伦理学和自然法的文章，以及他对议会所作的各种设想都证明了这一点。在《法哲学原理》中，他终于找到了一个试验性的解决办法。这种解决方法可以把现代市民社会理解为一种对抗性的强制联系（ein antagonistischer Zwangszusammenhang），虽然把现代国家与现代市民社会相对立，但可以使现代国家保留实体的权力。他认为，国家不是由于社会结构的功能被确定为一个必

① 《黑格尔全集》（Glockner 编）第 16 卷，第 355 页。

② 《黑格尔全集》（Glockner 编）第 16 卷，第 356 页。

要的和理智的国家（Not-und Verstandesstaat），而是在政治权力中，仅仅借助于需求体系重新建立起来的、亚里士多德式的、美好生活秩序的绝对伦理。现代的、在合理的自然法和政治经济学中形成的市民社会的概念与政治统治的古典概念的结合，当然只能借助于处在国家与社会之间的诸种机构和力量（Instanzen）方能成功。黑格尔在社会团体的各级组织和议会中发现了这种机构和力量；这是一种向后看的观点。以这种等级国家的（ständestaatlich）结构为标准，当时在法国和英国以其各自的方式发展起来的自由的法治国家的要素，必然被视为落后的。黑格尔实际上把这些要素称为落后于历史上曾经发挥过作用的原则的、落后于普鲁士的现实要素。

但是，如果情况是这样，那么为什么黑格尔对自己时常从世界历史中举例说明的思想却心神不宁呢？精神为了使一种在一个地方已经得到表述并且成了客观事实的原理成为普遍的原理，需要很长时间吗？黑格尔认为事情不应该是这样的。因此，他这位普鲁士的大学教师撰写了一篇政治论文，反对英国政府提出的法律建议。黑格尔的冷静的悲观主义（正如人们在其宗教哲学讲座中所看到的，他认识到，时代的没落预示着时代的结束）现在变成了他在最后的政治文章中所表现的可怕的悲观主义，因为他怀疑法国和英国所代表的现实不一定比普鲁士早，而历史的占统治地位的原理深深地根植于这个现实之中。也许黑格尔已经预感到了马克思在 10 年之后针对他的法哲学原理的某些表述所说的话：市民社会前的那些政治等级（黑格尔把他的国家拥有的权威同这些等级的残渣余孽相联系），现在已成了“社会”等级——阶级。如果把国家与社会联结起来的功能归属于这些等级，那么“在政治领域中，把人抛到他的私人生活的狭小圈子里去”[①]，似乎是软弱无力的、复辟性的尝试。黑格尔对法国七月革命和英国改革法案的批评似乎就是批评他自己。正如马克思所说的，他（黑格尔）似乎是用新的等级宪法（neuständische Verfassung）的抽象概念，用落后的普鲁士状况的具体化，用“谐音”来否认实际上已经完成的国家与社会的分离。

黑格尔好像已经感到他的批评矛头已不再像 1817 年那样，针对被世界历史的进程所超越的主观主义，而是针对他曾经为之庆贺的那场革命的结局，只要抽象法的基本原则局限于市民的私法，没有扩大为政治的平等权利。政论家黑格尔手中的哲学时常转变为批判，这种批判最后改变了立场；这时的批判，正像他年轻时那样，把矛头又转向客观存在的真实状

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社，1956，第 346 页。

况。但是，这一次不像往昔那样把矛头对准凝固成法定性的世界状况，而是转向不断出现的革命的富有生气的精神。黑格尔的〔政治〕嗅觉已经迟钝。

晚年的黑格尔又一次成了政治著作家，因为通过事件的进程，他不仅看到了自己，而且看到理论本身受到了攻击。政论家黑格尔面临的现实当然能够向全部哲学提出挑战，因为现实就是辩证法，它要求在永远短暂的事物的衰亡中把握多年生的事物（das Perennierende）。

今日的黑格尔政治哲学

黑格尔的政治哲学不能不根据情况应用于20世纪。纳粹分子曾试图把黑格尔歪曲为支持极权国家（totaler Staat）①。开放社会的天真的辩护士们的做法更不慎重，他们用抽象的追溯方法再一次地证实古老的传说②。这两种解释是一个曲子的变奏，它们遭到了马尔库塞和里特的明确批驳。黑格尔反对用暴力完成资产阶级革命，但从未反对过资产阶级革命的种种理想；黑格尔热情地捍卫历史上进步的理性的自然法的基本原则，同样，他也热情地反对新的极端主义（Ultras）和古老的佛郎克人的传统主义者（der altfränkische Tradionalist）；这样一个黑格尔很难说是为卡尔·施密特（Carl Schmitt）或者宾德（Binder）、拉恩茨（Larenz）以及其他人立下遗嘱的人。但是，另一方面，让政治思想家黑格尔去适应西方民主的新环境，光荣地称他是自由主义者的倾向，同样不能令人信服。③ 黑格尔在两个方面明显地有别于当时的自由主义者和他的具有安逸思想和自由主义思想的学生们：在认识历史发展的动力中，他一方面具有无情的激进性（见《法哲学原理》第243～248节），另一方面，新教的官吏传统和他的再次非政治化和局限于普鲁士的观察方法，使他具有独特的狭隘性。

今天，黑格尔使我们面临着对他来说可能是光荣的任务：正确把握百科全书这一博大力量（这一力量再一次把整个世界的实体纳入哲学中）和目光局限性（这种局限性暴露了他的处于模糊不清的传统中的本土观念）之

① E. 托皮茨：《黑格尔的作为救世学说和统治的意识形态的社会哲学》，Neuwied，1967，尤其是第63页等；H. R. Rotleuthner：《成文法的实体化》，载O. 奈格特《黑格尔哲学的现实性与结果》，法兰克福，1970，第215页等。

② K. R. 波普：《开放的社会及其敌人》下卷，伯尔尼，1958。

③ E. 弗拉伊什曼（Fleischmann）：《黑格尔的政治哲学》，巴黎，1964。

间的不正常状态。黑格尔自己也未能超越他的时代和他的〔社会〕状况[①]。正如马克思所说的，这就是分享了现代各民族的复兴，而没有分享到它们的革命的一个国家的状况。甚至，黑格尔的头脑里仍然存在着一种闭关自守(eine Partikularität) 的思想（这同他自己的愿望背道而驰）。这种闭关自守归因于德国哲学同西方精神相疏远。克服这种闭关自守的任务，落在流亡在伦敦的一位莱茵的犹太人的肩上，必然比落在从事慈善事业的图宾根人(Tübinger) 和在柏林搞复辟的普鲁士的官吏肩上更容易。[②]

① 那些按照神学传统、拯救黑格尔的绝对精神和保卫黑格尔的人反对这种论说。按照我的看法，这种论说不是指责。这里，除了神学家 Küng 和 Pannenberg（尽管他们的观点不尽相同）之外，还有两种观点，这就是以 B. Liebrucks 为一方的观点（见他的著作《语言和意识》，5 卷本，法兰克福，1964）和以 M. 陶伊尼森为另一方的观点（见他的《黑格尔的绝对精神学说是政治的神学论文》，柏林，1970）。

② O. 奈格特对黑格尔持批评态度，参阅他的《黑格尔哲学的现实性与结果》，法兰克福，1970。

五　向唯物主义过渡的辩证的唯心主义

——从谢林的上帝观念的收缩中得出的历史哲学结论

谢林不是政治思想家，他在自己的哲学生涯中共有三次谈到了政治制度的理论——国家的演绎，但均属一些粗浅论述。令人惊讶的不是作者对这一论题所抱的冷漠态度，即不是对这一问题的心血来潮的推论，而是这些推论的相互矛盾。这些推论每次都选择一个新命题，但所作的结论相互矛盾。

国家的三种演绎

青年谢林是从自然哲学上，是用思辨的方式和不断运用康德狭隘使用的判断力进行论述的。因此，他在用精神哲学去系统地补充自然哲学的第一次尝试时[①]，认为康德的历史哲学观念具有重要价值："完全合理的制度"的实际意图，丧失了看来只有费希特才彻底思考过的纯粹理性批判的理论依据。这样，谢林用康德的法的理论为同一性哲学（Identitätsphiloso-phie）做了宣传。人，作为理性生物，其行动是自由的；因此，关于每个人的行动是否受一切其他人的自由行动的可能的限制，那是他的自由。但是，最神圣的事物是不受偶然性摆布的；具体地说，最神圣的事物必须"通过不可毁灭的规律的强制作用，而使个人自由在一切理性生物的相互作用中不可能被取消"[②]。最神圣的事物需要"以自由为目的的自然规律"，这就是按照实践理性的基本原则建立起来的、由国家所采取的强制措施所保障的法律制度（Rechtsordnung）。法律制度能够以自然机制的方式发挥作用。[③] 根据康德的

① 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆，1977，第 327 页等。

② 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆，1977，第 234 页。

③ 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆，1977，第 235 页。

观点，理性的自然法牢固地植根于每个国家的共和制中，植根于所有国家的世界公民的联合中。但是，这样一种普遍的法制状态（Rechtsverfassung）"只有通过整个类族，即通过历史，才能实现"[1]。"历史的唯一真实对象"，是普遍的法律状态的逐步形成。这种观察历史的观念把同一性哲学轻易地变成了历史的唯心观（spiritus rector）。

假如整个历史不是从所有行为的绝对综合中产生的，那么理性的事物最终又是如何从所有个人行为的不可避免的矛盾中，从自由的全然没有规律的运动中产生呢？"正因为综合是绝对的，因此所有的事物在绝对的综合中都是预先有安排和算计好的；所以一切可能发生的事物尽管可能表现为矛盾的和不和谐的，但在绝对的综合中却都有，并且能找到自身的联合基础"[2]。在绝对的同一性这把卓越的尺子面前，行动者的道德自由经验下降为现象（Erscheinung），正如自然因果性的经验对认识者那样。在基督教的世界戏剧寓言中，所有矛盾的事物都有一个和谐的结局："如果我们把历史想象为一出戏剧，参与演出的每个演员都十分自由并且依据自己的心愿扮演自己的角色，那么，这出杂乱的表演的理性发展只能这样来设想：有一位大师给一切演员制作诗歌，这位诗人写的章句就是多个演员要演的情节，他预先把整个演出的客观效果与多个演员的自由表演协调起来，使得最后一定会真正出现某个合理的结局。但是，假如这位诗人不参与他写出的剧本的演出，我们就只是演唱他所写出的诗句的演员。如果他不是不参与我们的演出，而是仅仅不断通过我们的自由表演本身把自己显示和表露出来，以致连他自己的生存也与这种自由不可分离，那么，我们便是整个戏剧创作的参与者，是我们扮演的特定角色的创造者。"

这个在历史中显示出来的上帝所具有的神性特征，与其说是历史的断续神性特征，不如说是光辉的美学的神性特征；这些特征真正说来是从艺术哲学（Philosophie der Kunst）中承继下来的。布鲁诺（Bruno）把艺术哲学变成了诺瓦利斯（Novalis）的语言。

谢林的第二次政治制度的理论尝试与第一次吞吞吐吐的总之是消极的理论尝试相关。在《先验唯心论体系》问世 10 年后的《斯图加特私人演讲录》[3] 中，他言简意赅地写道："众所周知，为了揭示一个国家如何能与自

① 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆，1977，第 242 页。

② 谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆，1977，第 249 页。

③ 谢林：《斯图加特私人讲演录》，1810，载《谢林全集》德文版第 4 卷，第 354 页。

由人的生存联合成为一个统一体（真正说来，只有它才是单个人最高度自由的条件），人们不知花费了多少精力，尤其自法国革命和康德的理论问世以来。但是，这样的国家是完全不可能的。因此，要么是剥夺国家政权的所属力量，要么赋予国家政权以这种力量，于是就有了专制主义。"[①] 他借用费希特的论述指出，在论述完全合理的制度的观念上，甚至最坚定的人都陷入了最可恶的专制主义，这绝非偶然。在这篇著作里，他把国家的演绎同时代哲学（Weltalterphilosophie）相联系，而且用国家的演绎来证明那种与经验毫不相干的但从它的后果上看是必然发生的事件；1804 年以后，谢林首先用神话把这种必然发生的事件描述为第一个人（Adam Kadmon）与上帝相脱离。他把国家看成是人回归自然的"最重要的证明"。正如自然是通过人丧失了自己的"统一性"那样，人类也是通过回归自然丧失了自己的"统一性"；人作为脱离了上帝的理性生物，必须寻找他们没有找到的自身的统一性，而不是在上帝身上寻找真正的统一性："国家就是自然的统一性，就是凌驾于第一自然之上的第二自然；为了获取第一自然，人必须有自己的统一性。因此，正如人们所说的，国家是立足于人类之上的灾难的结果。"[②] 过去被视为国家在制度上强制实行的合法的、有优点的事，即得到自然机制保障的行为的合法性，现在则被视为缺陷。谢林的体系和黑格尔的体系都承认，第二自然的权力和力量只有以伦理的形式出现时才是持久的："国家当然明白，它如果只用统一的理性，只用肉体手段（physische Mitteln）进行统治，它是什么事情也干不成的，因此它必须使用更高级的和精神的手段。但它无法拥有这些处于它的力量之外的手段，虽然它标榜自己能够创造一种伦理状况，即标榜自己是一种如同自然的力量……因此，一个国家中形成的任何统一性，永远只能是不确定的和暂时的。"[③]

只要社会的政治统一建立在国家的肉体强制手段的基础上，就不可能有人类的真正统一；为此，人类事先就需要具有"在不能不要国家和废除国家时，却能影响国家的能力，从而使它逐步地摆脱盲目使用暴力……变得明智起来。"[④] 几乎是不加掩饰的无政府主义的结论，使得谢林没有参与关于国

---

① 谢林：《斯图加特私人讲演录》，1810，载《谢林全集》德文版第 4 卷，第 353 页等。

② 谢林：《斯图加特私人讲演录》，1810，载《谢林全集》德文版第 4 卷，第 353 页。

③ 谢林：《斯图加特私人讲演录》，1810，载《谢林全集》德文版第 4 卷，第 353 页。

④ 谢林：《斯图加特私人讲演录》，1810，载《谢林全集》德文版第 4 卷，第 356 页等。相同的话题当然也出现在欧森克安茨所发现的 1795 年的体系纲领中，最后由 H. Zeltner 出版，标题为《论谢林》，斯图加特，1954，第 65 页等。

家的最佳形式的受传统约束的讨论。1800年，他明确地表示赞成民主共和制；1810年，他对这个问题的态度则变为模棱两可。国家作为国家，即作为强制性机器（在这个强制性机器中，统治作为政治的本质起着强有力的作用），永远是人类和自然这个原本是健全的体系的不断腐败的明显的象征。

40年之后，谢林对政治制度理论的第三次尝试[①]，导致了他对前两次理论尝试的抛弃。他试图“实践上通过国家的彻底变革（尽管这种意图是一种犯罪行为）、理论上通过教义（这是国家可以接受的，对自我是合理的），从根本上废除国家”[②]。谢林的这一企图完全违背现实；他在这里表达的思想同从法国涌入的早期社会主义理论没有关系，同几年前就有几分知名度的共产党宣言更没有关系；这同青年谢林曾经明确感受到的、具有高度思辨性的学说，即同格尼斯堡哲学家〔康德〕的恰如其分的卢梭主义（Rousseauismus）相关联：“正如人们所说，这种学说是服务于自我的理性；它的主要内涵不是纯理论的兴趣，而是实践兴趣，同时只能是诡辩的，并且，从逻辑上看，它只能发展成为人民，即毫无差别的民众的完全自主和独立的理论。正如康德所言，因为，当人民必须既是首领又是臣民、既是作为联合起来的人民的首领又是众多的单个的臣民时，宪法的假象不可避免。”[③]

当然，谢林在其晚期哲学著作中也把国家同第一个人与上帝相脱离相联系；但是，国家不再表现为一个头足倒置的世界的令人信服的表述，而是反对头足倒置的有效力量。人已经成了他已经与之相分离的理智系统（die intelligible Ordnung），成了对国家——理智系统的总督，有罪的人：“这个外在的、以强力武装起来的理性系统（Vernunftordnung）是国家；国家实质上是一个明显的事实，并且也只是一个事实上的实存，但是，被国家中富有生命力的法律神圣化了；而这种法律不是产生于这个世界，也不是产生于人们，而是直接产生于理智的世界（intelligible Welt）。变成了实际力量的法律，是对人由于自己的行动而使自身处在理性之外的行动的答复；法律是历史中的理性。”[④] 谢林晚期哲学的实证主义，在这里导致了对黑格尔的道德

① 谢林：《神秘哲学人门或论纯理性哲学》，尤其是第23讲，载《谢林全集》德文版第5卷，第716页。

② 谢林：《神秘哲学人门或论纯理性哲学》，尤其是第23讲，载《谢林全集》德文版第5卷，第729页。

③ 谢林：《神秘哲学人门或论纯理性哲学》，尤其是第23讲，载《谢林全集》德文版第5卷，第730页。

④ 谢林：《神秘哲学人门或论纯理性哲学》，尤其是第23讲，载《谢林全集》德文版第5卷，第715页。

与伦理的中介的放弃，导致了国家的权威性同一个抽象地与人性相对立的并被物化成本来就似乎存在着的伦理制度的强制实行的直接同一。在世界历史进程的这一阶段，国家理所当然的是复旧（Restitution）的裁判机关："国家是与现实的世界相对立的、事实上已经形成的理智系统。因此，国家植根于永恒性中；国家是固定不变的根本不能废除的、今后也不必加以研究的整个人类生活和一切未来发展的基础和先决条件；在现实的政治中，例如在战争中，必须全力以赴地维护这个基础和先决条件。在战争中，国家就是目的。"① 与此相反，谢林在 1810 年却写道："最大的混乱产生于国与国之间的相互冲突；没有被获得，并且也无法获得的统一的最严重的现象是战争。"②

如果谢林的三次十分矛盾的理论尝试，从精神史上证明了他在弗里德里希·威廉四世（Friedrich Wilhelm IV）的反动统治下的从具有革命思想的图宾根慈善家到基督教保守的法哲学家的直线发展，那么，对这三次充满矛盾的理论尝试的回忆是不值得的；对他生活的那个时代来说，这条从共和主义者到君主政体主义者的道路，并不令人感到奇怪。但是，谢林所走的这条弯路绕过了导致否定国家本身的法哲学的第二种说法，却不寻常。我敢肯定地说，谢林的这种思想有其产生的体系联系，我想把他的这种思想解释为一种危机的征兆；在这种危机中，谢林作为唯一伟大的唯心主义者，把自己挤到了唯心主义的边缘。

世界的堕落和绝对开端的问题

黑格尔对谢林的绝对同一性概念以及与同一性相符合的理智的直观（intellektuelle Anschauung）行为的著名清算，还涉及谢林以布鲁诺的笔名发表的文章。这种同一性哲学实际上是对"他物和异化以及克服这种异化"采取不"严肃"态度；同一性哲学的绝对性实际上是缺乏"严肃、痛苦、容忍和否定的劳作"③。不过，谢林于此前两年在一篇自称"布鲁诺"的续篇的文章中，就悄悄地接受了黑格尔在《精神现象学》序言中对他的批评。

① 谢林：《神秘哲学入门或论纯理性哲学》，尤其是第 23 讲，载《谢林全集》德文版第 5 卷，第 732 页。

② 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 354 页。

③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆，1962，第 11 页。

这里，在《宗教哲学》这篇论著中，第一次出现了肯定意义上的理智直观定义[①]；然而，“有限的事物起源于绝对之物”也第一次成了问题，并且如此难以解答，因此使谢林相信必须否认从绝对之物向现实之物的连续过渡。确切地说，这种过渡作为“同绝对性的彻底决裂，只有经过飞跃”[②] 才可以想象。

与那些突如其来[③]想从自己的理智直观中确定哲学开端的人们相反，黑格尔当时，即 1807 年，把哲学的“开端”确定为“直接的实体生活的开端”，即意识的形式的开端，而作为拘泥于外在性的知识始终处在意识的形式中：显现的精神（der erscheinende Geist）摆脱了感性的可靠性的直接性，成了纯知，从而使科学的概念成了意识的经验的结论。因此，最先发展纯知观点的真理的精神现象学是纯科学的前提，即逻辑学的前提。这就是说，体系最初是从这种结论中构想出来的。诚然，黑格尔在其《逻辑学》上卷的一开始就再次提出了同一个问题：科学必须以什么作开端呢？[④]

他反对那种假设的或者有问题的做法，即以随意的现象，“以表面的认识和希求的前提”为开始的做法，以便随后用相应的研究过程来证明假设的正确性，即采用起初纯属想象的东西，然后再把这种想象的东西当做真正的第一性的东西加以证明，正如现象学把意识从它的外在现象返回到纯知。但是，哲学作为体系之所以不允许开端是某种暂时性的东西，是因为结论是作为绝对的原因出现：“事情和内容的本性必须是决定性的。”因此，正如黑格尔早在 1817 年在海德堡写成的百科全书（第 36 节）中明确指出的，显现的精神的科学不能成为哲学的绝对开端，它只是全部现实哲学的一部分；全部现实哲学都以逻辑学为前提。老年黑格尔还把《精神现象学》视为不可改动的独特著作。众所周知，他把《精神现象学》排除在体系链条（Systemverband）之外，并且，在主体精神哲学中，只把它当做副标题来使用。

这种清算在《逻辑学》（大逻辑）开头的那章做得并不彻底：“但是，假如说不应该做出前提，应该直接采取开端本身”，不是用纯知，不是用精神现

---

① 这是一种认识，“它构成了自在的灵魂，并且它之所以被称为直观，是因为灵魂的本质同绝对的东西是一个东西，并且就是绝对的东西；它之所以被称为直观，是因为灵魂的本质同绝对的东西能够具有直接的关系”。见《谢林全集》德文版第 4 卷，第 13 页。

② 见《谢林全集》德文版第 4 卷，第 28 页。

③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆，1981，第 51 页。

④ H. Fulda 在这个时期所发表的论著《关于黑格尔的〈逻辑学〉导论问题》（法兰克福，1965）是一本对这个问题进行论述的优秀作品。

象学的观点来说明开端，“那么，它便只有这样来规定自己，即它应当是逻辑、自为的思维的开端……所以开端就是纯有”[①]。当然，黑格尔也没有停留在这种认识上。这就是说，为了突出纯有本身[②]，纯知（das reine Wissen）便须从它的内容“退出来”。黑格尔为了寻找解决办法便说，纯知存在于开端的本质是，开端是有（das Sein），而不是其他任何东西：“假如我们也对这种办法加以观察，那么，我们便会没有特殊的对象，因为开端若是思维的开端，便应该是全然抽象的、全然一般的、全然没有任何内容的形式；这样一来，我们除了一个单纯开端本身的表象而外，便什么也没有。”[③] 因此，作为直接的客观的东西的抽象的有（das abstrakte Sein）随着开端概念本身也是无法获得的这一事实说明，开端同时又是思维的一个开端。

逻辑学为了自己的开端努力追求的有，也未能摆脱思维的规定。因此，人们一开始就从逻辑形式的本体论意义上把逻辑的形式解释为自觉的精神的形式，始终是个难以解决的问题。黑格尔在《逻辑学》一书的第三编中谈到了这个难以解决的问题。他写道：“有、本质和概念的纯规定，诚然也构成了精神诸形式的基础和内在的简单格架：精神作为直观的乃至感性的意识，是在直接的有的规定性之中的，正如精神作为表象的以及知觉的意识，是把自身从有提高到本质或反思阶段那样。不过，这些具体形态也和逻辑规定在自然中所采取的具体形式（这些形式会成为空间和时间，尔后是充满了的空间和时间作为无机的自然，并且会成为有机的自然）一样，与逻辑科学很少相干。同样，在这里，概念也该被看做不是自我意识的知性的行动，不是主观的知性，而是自在自为的概念，它构成既是自然又是精神的一个阶段。生命或有机的自然是自然的一个阶段，概念就出现在这个阶段上，但只是盲目的，并不会把握自己，即不是进行思维的概念；作为进行思维概念那样的概念，只属于精神。那样的概念的逻辑形式，既不依赖概念的前者非精神的形态，也不依赖后者精神的形态，关于这一点，导论中已经作了必要的引言；这样一种意义不能首先在逻辑内部去论证，而是要在逻辑以前就把它弄清楚。”[④] 很明显，逻辑学需要一个逻辑学的前概念，而这个前概念作为概念只能通过自然和精神的现实哲学来获得；但是，自然和精神本身又以逻辑学为前提。“因此，全部哲学科学，最终必须放弃绝对的开端；哲学赖以

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆，1981，第 54 页。

② 纯有本身，德文为 das reine Sein als solches，也被译为纯粹的存在本身。——译者注

③ 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆，1981，第 58～59 页。

④ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第 250～251 页。

获得其终点的任何起点，都将证明自己是被推论出的东西（Abgeleitetes），因为向前的详尽论证和向后的论证融合为一体。"[1] 这样，人们就会看到，哲学是一个返归自身的圆圈；这个圆圈从其他科学的意义上说没有开端，"因此开端只是同决心进行哲学思考的主体的一种关系，但不是同科学本身的关系。"[2]

黑格尔承认，给哲学做哲学导论绝对是不可能的。这使他进退维谷。实际上他必须为讲解教育学的开端而努力；但他知道，面对哲学，使用单纯的教育学的开端的历史的论证方法，是解决不了问题的，而只有使用哲学方法才能解决问题[3]。然而，需要这位已经成名的行家去解决的问题，却被置于体系之外。于是，唯心主义的思想陷入了它自己的确不愿承认的解释学的圆圈而不能自拔。从体系上说，体系的开端是不可想象的。但是，谢林则试图发现这个开端。首先我要来解释一下这种想法的动因。

根据黑格尔的观点，哲学自身就处在向前以及返归到自身的没有起点和终点的圆圈内；这个圆圈对于处在绝对的知并且获得了自我确定性的世界来说，并不是外在的，这种自我确定性就在于让人们懂得：任何事物所能达到的最高成熟状态或阶段，就是它在其中开始没落的那个状态或阶段。[4] 黑格尔的逻辑学结论，即方法同体系的完整统一，事实上是全部历史的结果：它使历史的路线回归到圆圈中。因此，绝对观念自由地返回自然的直接性中，无须任何特殊解释和论证。认为在〔黑格尔的〕《逻辑学》和自然哲学之间存在着"运动的停滞"[5] 的谢林，看到了无数的、伟大的体系的结论，而这个体系恰恰又是在《逻辑学》的结论中把自己理解为构成圆圈的体系。绝对的理念如果不是在同一个环节中开始自己的没落，似乎就达不到它的〔最高成熟状态和〕阶段。解放自身的没落只能在牺牲自己中完成。永生只有通过（永恒的）死摆脱永恒才是现实的。黑格尔指出：上帝不能拯救**我们的**世界。黑格尔的这一思想使谢林大为震惊。

从这种观点出发，黑格尔面对指责正确地捍卫了人们对现实的东西（das Wirkliche）的普遍的理性所提出的要求；他似乎无视个人的重要性，无视痛苦的事情、虚伪的事情和丑恶的事情的有限的表现形式。在《逻辑学》

---

① 黑格尔：《柏林著作集》，Hoffmeister 编，第 9 页。
② 黑格尔：《百科全书》，Nicolin 和 Pögeler 编，1830，第 50 页。
③ "从历史上说"，这里还有经验主义地了解希腊的意义。
④ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第 280 页。
⑤ 谢林：《天启哲学》，载《谢林全集》，德文版第 6 卷（补充版），第 88 页。

中，概念的生活产生了作为分裂和这种分裂的情感的生活的概念："痛苦是生物的特权；因为它们是实存的概念，所以它们是无限的力的一个现实，即它们在自身中是它们自身的否定性，它们的这种否定性是为它们的，它们在它们的他有或他在（das Anderessein）中保持自身。假如说，矛盾不是不可思议的，那么，不如说矛盾在生物的痛苦中，甚至是现实的存在或实存。"[①] 因为人们提出的指责并不那么适用于黑格尔，所以黑格尔必然同真正的怀疑（这一怀疑使谢林发生了动摇）展开辩论。因为黑格尔把绝对的东西和有限的东西二者根本无法容忍的和尖锐的对立（按照谢林的观点，在绝对的东西和有限的东西之间的对立中，只有飞跃是可能的），纳入没有起点和终点的、结合在一起的和自我封闭的体系中，所以他就把那种不可能存在却一再出现的无怜悯心（Erbarmungslosigkeit）永恒化了，认为，这种无怜悯心是否定与自身的无限的统一性："理念为了自由之故而在自身中具有最强烈的矛盾；理念的静止在于安定和确定，它以此而永恒产生矛盾、永恒克服矛盾，并且在矛盾中与自身融合。"[②] 这种静止有节制地与不可改变的东西相适应：和解只有在向新的异化过渡中才能成功；在成功中，和解又重新作为失败而消失。

相反，谢林也曾经认为，绝对物的理智的直观中包含着绝对物和有限物的和解。甚至1806年他还认为，自然哲学的箴言中包含着绝对的同一；绝对的同一作为"最全面的东西，自身没有任何矛盾"，即宇宙中没有死亡。因为他在这个时期相信上帝的存在就是对人自身的爱护，而没有考虑到"否定性的活动"（黑格尔也就是在这个时期对他提出了批评），所以他在这个时期深深的震惊中积累的"事物的坚固性和可分性"的经验，使他产生了一种对黑格尔来说始终是格格不入的思想。哲学，作为始终试图认识全部有的联系或者存在的联系（Seinszusammenhang）的唯心主义哲学，自那时起，为了拯救人类，面临的任务就是把握和理解根本上头足倒置的世界，即把握和理解这个起源于绝对物的世界，超越了辩神论（die Theodizee）把世界历史地想象为神统记（die Theogonie）。当哲学陷入了最终的怀疑之后，即陷入了黑格尔在《精神现象学》中所说的"自身正在成为现实的怀疑论"的无法比拟的另一种形态之后，上述要求，正如老人谢林在逝世前的最后著述

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第467页。

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第453页。

中所认识到的，“完全来自实践”[1]。当这种怀疑在没有起点和终点的生活的辩证法中不能满足自己的要求时，这种怀疑就成了无法比拟的。这种运动的真正开端是这一运动的真正结束的可能性的条件。谢林和黑格尔一起反对那些对生活的分裂状态丝毫没有同情心的人，虽然他们的生活也处在这种分裂中：“他们想用和平的普遍概念来解决只能由行动来决断的冲突，并且想通过单纯的思想联系对用血汗换来的生存作出结论，即想以这种方法对战争与和平、痛苦与欢乐、危险与拯救在其中交替出现的历史，对开端与发展形式同样是随心所欲的历史作出结论。”[2] 不过，下面的话却证明了他与黑格尔的差别：“但是，假如人们不从真正是开端的东西，从真的能够从中得出某种想法的东西，从本身为所有成员难以设想的东西（Unvordenkliche）和最初的东西……向着真正是末端的东西前进，他就不会相信他能改变真正的科学道路。不能以这种方式开始……的所有东西，纯粹是虚假的、人为的假科学。”

谢林通过他的要求一种真的开端和真的末端的宇宙构想，使他对始终一个样的空虚生活（在这样的生活中，只有规定没落的东西在实现）的认识失去了基础：“关于世界的问题，还是古话说得对，而且千真万确：世界上没有出现任何新东西；如果回答发生了什么，只有以后要发生什么这一答案才正确；如果回答将要发生什么，只有此前发生了什么这一答案才正确。那么从中得出的结论只能是：世界既没有过去，也没有未来；那么，世界上从一开始就发生了的一切，以及直到被假定的事情的末端将要发生的一切，只能属于一个伟大的时代——属于真正的、原本的过去，一般的过去，即绝对的过去，世界之前和世界之外的过去；如果世界之后和世界之外的真正未来，一般的、绝对的未来可以发现，那么，我们之前的伟大的时代体系就会发展。”[3]

为了用开端来开始他的体系，谢林试图把开端确定为历史的开端；这当然归咎于他的论证错误（petitio principii）。哲学由“这种不可否认的他在的生动情感”来推动是可以解释的；这个不可否认的他在作为一个不屈服者（Widerstrebendes），无所不在，并且，在他面前，善几乎并且只有努力奋斗才能成为现实；哲学也由这个他提出的必然意识来推动；这种必然意识是随

① 《谢林全集》德文版第 5 卷，第 751 页。

② 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 211 页。

③ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 202 页，补充部分是哈贝马斯加的。

着他在的情感作为理论之前的实践需要出现的。但是，当我们用唯心主义来设想世界的体系联系，并且同时认真对待〔世界走向〕没落的经验时，一个似乎毫无目的使自身成了痛苦、成了人类所谴责的世界的分裂和没落的起源[①]，必然被纳入君临所有分裂之上的开端的开端之中。于是，消除腐败；罪恶的真正结束，就可以被想象为历史上可能的：没有人反对上帝，除了上帝自己（nemo contra Deum nisi Deus ipse）。

随着这种绝对恶的学说的出现，康德提出了如何把这种强劲的、不容争议的否定学说引导到自然原因上的思想；在这种自然原因中“所有准则的主观上的最高依据，无论结局如何，都同人类交织在一起”[②]。但是，为了能够把握住自然原因自身（自然原因不仅是头足倒置的思想，而且也是头足倒置的整个世界的原因），超越有限的自由的规定，甚至超越有限性的规定是必要的。为此所要求的，似乎不是认识能力的相互关系，即不是把自身理解为精神活动的知性和理性的辩证关系，而是一个先于理性之物，即一个理性赖以否认自己的论据，而不能占有先于理性之物的原因。这种原因是物质。物质是“一切哲学的交会点”绝非偶然：“试图对事物的起源进行解释的种种体系，得出下列想法几乎是必然的，即最高的原始力量的种种产物，最终必然消失在某种最外在的东西中（Äuβerstes）。在这里，连本质的一个影子，微不足道的现实之物似乎都是多余的；只是一定程度上存在的某物，原本却是不存在的……我们也强调什么也不是的最外在的东西；但是，我们认为最外在的东西不是最终的东西，不是派生物，而是最初的东西（Erstes），一切都从这里开始，这种外在的东西不是没有任何掩饰的现实的缺点，或者全部放弃现实，而是积极的否定（tätige Verneinung）。”[③] 谢林把这种非存在物（das Nichtseiende），即这种并非现实却表现为一种可怕的现实，而且是不可否认的非存在物[④]作为体系的历史开端。相反，黑格尔认为，赖以“展示上帝，展示永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的”[⑤]物质，是纯粹的思维。

---

① 谢林一直坚持这一观点，见《天启哲学》德文版第6卷，第363页，措辞也没有变。

② 康德：《纯粹理性中的宗教》，见 Weischedel 编《康德全集》德文版第4卷，Darmstadt，1956，第680页。

③ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第230页。

④ 《谢林全集》德文版第5卷，第328页。

⑤ 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆，1981，第31页。

在利己与仁爱的辩证法中
对唯物主义时代的论证

如果不能同时把这种物质（diese Materie）理解为绝对物本身的物质，以及理解为绝对物破裂的可能性的条件，那么，用历史唯物主义的开端，为世界联系的构思，即为神的产生过程的构思，是不会获得任何论据的。谢林找到了同杜撰的传统的联系（在这种传统中，人们所需要的这种关系已经有了设想，尽管所使用的语言是荒诞的），找到了同犹太神秘主义和新教神秘主义传统的联系。[①] 对我们来说，以下三个命题（Topoi）是重要的：上帝的自然观念；上帝返归自身的观念（上帝的自我修整观念）[②] 以及人第一次脱离上帝的观念（人降低了造物主的地位，并且揭示了历史就是原始状况的再现的观念）。这三个命题都以独特的方式同上帝收缩的观念相联系。

（1）在13世纪犹太神秘哲学的主要著作中，有上帝的两只手的传说：左手判决，右手赐恩。上帝的严厉判决和审判也被称为“上帝的愤怒”。上帝心中喷发出的这种不可遏制的怒火，上帝将用慈爱来抑制，并用恩赐来缓解。但是，这种怒火随时都能向外喷发，并把犯罪者吞噬掉。人们把上帝吞噬犯罪者理解为上帝努力克制的饥饿。这当然首先是雅各·鲍姆[③]的一种信念，上帝愤怒的起因在愚昧的年代在上帝悲惨地收缩（Contraction）中也有表现。雅各·鲍姆补充说，这正如严寒的冬季水结成了冰那样，收缩的力量是赐予物的真正存在（“因为严厉能使身体缩紧，并保持一种态势；严厉就是创造力”）[④]。

（2）作为永恒的自然——上帝自己产生的第一次收缩，以及使造化也产生的第一次收缩，不能同上帝借此给世界让出地盘（因为上帝最初除自己之外一无所有）的另一种收缩过程相混淆，这种收缩是造化行为。以撒·路

---

① E. Benz：《谢林对神学的精神预感》，见《科学与文学论文集》（精神与社会科学类），迈茵茨，1955年第3期，以及作者的《基督教的犹太神秘主义》，苏黎世，1958；W. Schulz：《雅各·鲍姆与犹太神秘主义》，载《哲学研究杂志》第Ⅸ期，1955，第447页等，以及作者的《谢林与犹太神秘主义》，载 Judaica 第Ⅻ期，1957，第65页等，143、210页等；G. Scholem：《犹太神秘主义主要思潮中的神秘主义》，法兰克福，1967。

② G. Scholem：《来自无中的造化和上帝的自我修整》，载《犹太教的若干概念》，法兰克福，1970，第53～89页。

③ 雅各·鲍姆（Jakob Böhme，1575～1624），德国神秘主义者和神统学家。——译者

④ 见 Schulze 主编《雅各·鲍姆文集》，莱比锡，1938，第96页。

利亚（Isaak Luria）这位比鲍姆（Böhme）早十几年的犹太神秘主义哲学家就描述过上帝的回归自身，即自己从自己的中心位置上退下来。为了启示，上帝在自己的最深层修整自身；他否认自我，给造化以自由。晚期犹太神秘主义的哲学家们的信仰是："上帝自己回归自身。"

（3）原始人亚当·卡德蒙（Adam Kadmon）与上帝相脱离的学说是路利亚和鲍姆的共同观点。在他们看来，原始人亚当·卡德蒙是从原始造化的束缚中摆脱出来的；他想使自己成为某种东西；他是以自然的上帝（Gottnatur）第一次收缩的形式产生的，但不是从自然的上帝的意愿中，而是从人的随心所欲中产生的。诚然，上帝的本性也具有上帝的个人主义的意义："同人的自我性相一致的一切人的意愿，为自己的生存寻找基本依赖的一切人的意愿……都限于自身的东西。"鲍姆的这些话适用于最初诞生的上帝，同样也适用于同上帝相脱离的第一个人——亚当·卡德蒙；随着同上帝相脱离，他把造化推入深渊，还差点儿把上帝从宝座上拉下来。

世界在没落的经验指导着谢林；前面所说三个命题适合于他用哲学表述来研究这种经验。这种经验如何深刻地影响着谢林，这在他尊敬的卡洛林帝王（Caroline）[①] 逝世之后他所写的那篇关于自然与精神世界的联系的值得注意的谈话中表现得一清二楚："引导我们向上攀登的每一个台阶令人心旷神怡，但是，我们登上的所谓台阶却让人胆战心惊。这一切难道不是预示着生活的沉沦？这些山脉升高是实实在在的吗？托起我们的大地是由于上升还是由于下沉？此外，在这里主宰一切的不是一个牢固的、始终不变的制度，而是在发展的规律受到阻挠之后出现的偶然。或者，谁能相信到处肆虐、淹没山谷，并且留下无数湖泊的洪水是按照一种内在规律在发挥作用；谁能相信上帝的手能把巨大的岩石堆放在松软的土地上，从而让这些岩石滑落下来把宁静的山谷以及人们的住宅夷为平地，把在途中欢乐旅行的游人投入深渊。啊，人类远古时期铸造的辉煌业绩，有些已经变成了废墟，然而，这些废墟并非真正的废墟；为了这些辉煌成就，人们正在波斯或印度的废墟上进行发掘工作；整个地球是一个巨大的废墟；而作为幽灵的动物和作为精灵的人就穴居在这个废墟中；这个废墟中的许许多多的隐形力量和财富像被许多看不见的力量和魔术师牢牢地控制着。"[②]

这是一种用浪漫主义语言表达出来的荒诞的世界观。具体地说，谢林

---

① K. 雅斯贝尔斯：《谢林的生平及哲学著作》，慕尼黑，1955。

② 《谢林全集》德文版第4卷（补充版），第135页。

把：①偶然的和随意的力量，即失去了一切科学的理性化的、根本没有规律性的东西的残余；②一切生活的脆弱性和易逝性，例如疾病和死亡的普遍的必然性；③所谓的自然灾难，即具有危害性和毒害性的东西在自然界引起恐惧的现象；[①] ④道德领域中的丑恶现象，尤其是社会中成倍增长着的不幸事件、灾难和痛苦，称为"生活中的外在的东西控制内在的东西的力量"[②] 的证明。他写道："如果我们把国家首先酿成了多少罪恶，例如广大民众中的贫穷和丑恶勾当考虑进去的话，那么，完全堕落成肉体的，甚至堕落成为求生存而斗争的人类的画面就完成了。"[③] 从生活的痛苦中，我们诚然也一再地听到人们"向往尚未认识到的和难以命名的善"的某种声音。我们自己也怀有这种向往。

谢林首先举例说明否定性的东西的结构。因为谬误可以是极富有思想性的而又可以是不真实的。所以，谬误的产生不是思想的匮乏，而是思想的头足倒置，不是缺乏真理，而是本身就是一种现实的东西（Positives）。总之，思想是一种从没有知性中产生的知性（der Verstand），它的基础是狂想（der Wahnsinn）。因为自己没有狂想的人，其知性是空虚的，并且不能结出果实。我们所说的知性的东西，即自发的和能动的知性，无非就是有规则的狂想。道德的情况也是这样。没有独特意志的道德永远是无力的，并且不会产生功绩。"基于这种原因，哈曼的话也是完全正确的：谁内心没有恶的因素和动力，谁或许也就没有从善的能力……一切恨的情感就是爱；狂怒中表现出的仅仅是内心深处受到侵害和刺激的恬静。"[④] 因此，全部谬误、狂想和丑恶的东西，看来产生于一个相对的非存在的东西（das Nichtseiende）凌驾于存在的东西（das Seiende）之上，产生于物质的头足倒置和使物质凌驾于应该依赖于物质的东西，以及应该作为本质出现的东西，一句话：产生于"非理性的原理"的随心所欲的统治，"克服，但不是消灭非理性的原理的东西，是一切伟大的东西的真正基石"[⑤]。

谢林自己说的话应该证明，他的思想来自神秘主义的传统："纯粹的、自为的爱是似乎无法存在的，因为，而且正因为按照它的本性，它是直率

① 《谢林全集》德文版第4卷，第351页等。

② 在不顾及其对人的危险性的情况下激起人的普遍厌恶的诸种现象。《谢林全集》德文版第4卷，第260页。

③ 《谢林全集》德文版第4卷，第354页。

④ 《谢林全集》德文版第4卷，第292页等。

⑤ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第51页。

的、无限坦诚的，所以，假若爱中没有收缩的（contractiv）原始力量，爱就会解体。人不能由纯粹的爱构成，上帝也不能由纯粹的爱构成。如果上帝有爱，那么上帝也有愤怒。上帝的这种愤怒或曰上帝的特有的力量，使爱有了基础和得以持久。"[①] 谢林把所有存在物中占主导地位的收缩力和聚合力称为实存的基础的基础[②]。这种收缩力和聚合力的本质具有双重含义（amphibolisch），因为它有破也有立，既是非现实的东西（das Nicht-Reale），也是赋予事物以现实性的东西（das Realitätsverleihende）；因为它与自身若即若离，并且在这种若即若离中给显现的东西以根基。只要这种物质（solche Materie）与爱相适应，爱就会发现自己的本质；但是，假如这种物质凌驾于爱之上，非本质的东西或丑恶的东西（das Unwesen）就会占据统治地位。于是，外在的东西就会借助于非本质的东西统治内在的东西；一般说，世界的没落就是证明。"但是，因为外在的东西不可能是真正的生活，而作为真正的生活只能存在于原初的关系中，所以，尽管形成一种自己的，却是一种虚伪的生活、谎言的生活是骚乱和腐朽的毒瘤。这个最恰当的比喻，在这里向人们展现的是一种病态，这种病态作为由于滥用自由而进入人的本性中的无序状况，是罪恶或曰罪孽的真正的孪生姐妹。"[③]

谢林把原则的头足倒置归因于滥用"自由"（原则尽管只有在原初的关系中才是相互的，但是，原则可能是真实的或者是虚伪的）。原则的头足倒置——以其滥用的后果来衡量——一方面必然是绝对的自由，但另一方面，过去，它恰恰不曾是绝对物本身的自由，因为不幸的根源不允许被认为在上帝身上。所以，原则的头足倒置和世界的腐败必定在行使自由中发生。1804年，谢林在其著作中表达了这种思想。他写道："作为一个绝对物的对应物，它的所有特征与前者是共同的，对应物本身似乎并非是真实的和绝对的，它似乎不能为了真的成为另一个绝对物而用自己来把握自己。"[④]

我认为，另一个上帝（alter deus）的构想是〔谢林的〕时代哲学的真正话题，虽然这个话题的各种片段论述并没有从体系上发展到使另一个上帝

---

① 《谢林全集》德文版第4卷，第331页。

② G. Scholem：《犹太教的若干概念》，法兰克福，1970，第81页等。作者在这里写道："在犹太神秘主义者中，Asriel von Gerona 是第一位把没有形态区别的一切本质所在的地方解释为'无止境的无边无沿的和不可探测的深渊和纯粹的虚无'。"这种象征性的表述，后来与 Zimzum 的观念或者与收缩的观念相结合，以至于在神秘主义的传统中，亚里士多德的丧失（steresis）学说可以作出如下的解释，即任何东西都包含着深渊。

③ 《谢林全集》德文版第4卷，第258页。

④ 《谢林全集》德文版第4卷，第29页。

以同样面貌出现的地步，即没有发展到造化物（praeter deum）转变为造化物（extra deum）的地步。这就是说，如果设想亚当·卡德蒙的神话能够实现，如果能够从绝对物的真正开端中推论出另一个绝对物的范畴，那么，证实这个世界的腐朽的真正结束的可能性的实践需求就从理论上获得了满足，这当然只是按照唯心主义的标准获得的满足。灾难不是永恒的，因此无须保持它的永恒性，这似乎可以加以证明。此外，时至今日，马克思主义者在进行论证时使用的一种思维方式是，随着统治的历史起源得到证实，废弃统治的可能性原则上也似乎可以得到证明。因此，谢林试图构想一个当初无非就是上帝的上帝；而上帝在自身之内或者在自身之外能够具有的，无非就是他自己；但是，从上帝最初的无所不能中，随之产生了另一个上帝，即用上帝的绝对性装备起来的人。上帝的无所不能是在与他相同的人的诞生中完成的；因为与上帝相同的人要求严格的平等，所以上帝也有可能因此而失去自身的力量：上帝把自己的命运完全寄托在第一个人身上。他面临的风险是另一个上帝滥用他的自由，即破坏他的紧密联系在一起的诸种原则，并把这些原则的关系颠倒过来。于是，他仿佛又一次地把创立腐朽的造化物这一普罗米修斯式的重任压在自己肩上。当然，由于人的腐朽本质，因此创立腐朽的造化是历史的。最初的上帝陷入了另一个上帝的没落中，并且任历史摆布；他的命运由这个历史的主体摆布，即由社会的人来摆布。弥赛亚[1]就是人自身所要撰写的文献——卡巴拉[2]的象征。

在《世纪之我见（片段）》这篇最初的哲学著述中，谢林构想了这个上帝；这里，他所使用的构想手段就是神秘的收缩范畴。这就是说，他也首先以上帝这个毫无根据的东西为出发点，即以毫无所求的意志为出发点；神秘主义者把这个似乎凌驾于上帝自身之上的神灵（Gottheit）称为真正的和恬静的欢乐、仁爱和质朴；从哲学上说，这种自由既是地地道道的包罗一切的东西，又是什么也不是和绝对不可及的东西。我们可以用类比对它作如下说明："如果我们想把上帝看做一个自己能够理解自己的人，那么他不会作为某个人的本质，像人那样，由纯粹的爱构成，因为这种爱按其本质来说可以是无限扩展的东西；如果没有赋予它以生存的凝聚的力量，它就会破裂和丧失殆尽。但是，没有一个抵制爱的力量，爱是不能存在的；同样，没有爱，

① 弥赛亚（der Messias），指救世主耶稣。——译者注

② 卡巴拉（Kabbala），即犹太神秘主义哲学。——译者注

这种抵制爱的力量也不可能存在。"①

开端当然不能以此来设定。第一个起作用的意志是上帝使自身得到收缩的意志；开端是上帝的收缩："开端存在于吸引中。所有存在都是收缩。"②在《世纪之我见》这篇著述中，谢林似乎常常为每一个命题的论证付出过心血。他一再试图使这种唯物的方法论通俗易懂："在发展中，低级的东西必然先于高级的东西；否定的原始力量必然是肯定的原始力量；于是，否定的原始力量似乎就是承载和撑起上帝的通常不愿显现出来的仁慈的本质的某种东西。因此，憎恶也就必然早于爱戴，严厉必然先于温情；强悍必然先于温顺。优先（die Priorität）与优势（die Superiorität）处在头足倒置的关系中。"③ 上帝的收缩说的是：在开始的时候，绝对物就是与它自己的存在融合在一起的上帝，即绝对物是上帝自身完成的第一个造化。然后则是上帝完成的第二个造化，即真正的造化，而世界的理想形式将从真正的造化中产生，因为由上帝的收缩而引起的原则的争论迫使人们作出决断。而这个决断之前是人类的成长阶段："通过每次的收缩，爱作为第一个意志重新成了能够发挥作用的意志，因此它再次下决心扩大自己，但是，由于分离，作为贪婪的另一个意志重新激起了第一个意志的实存欲，而且，因为它不能让另一个意志把自己甩在后面；因为实存的基础就是它既是第一个意志又是另一个意志，所以从扩展中再次产生收缩，并且是真的。"④ 当上帝把自己收缩在一个狭小的范围内之后，又要求扩大，扩大为它先前曾经存在于其中的静悄悄的虚无。然而，这却是不可能的，因为它由此不得不再次放弃它的、自己创造的生命。这个矛盾似乎难以解决，而且，如果它不能揭开一个新的、使不协调的东西在其中成为协调的东西的维度，这个矛盾似乎真的难以解决。上帝能够冲破永恒时间的限制，并且能够解除对原则并存（die Simultaneität）的强制。上帝回到了既往中，并且，把他的原则曾经归结为一的东西，设定为多个时期的序列：时代。

人类在其成长阶段中，某种东西，如一个内在的时间（eine innere Zeit）早已被设定："但是，这个时间首先不是固定的和有序的，而是在任何时候都受新的收缩和并存控制……只有通过一个与第一个（完美的上帝）不同的人——这个人坚决地废弃原则的并存，并把存在（das Sein）设定为第一

① 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 19 页。
② 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 23 页。
③ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 25 页。
④ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 35 页。

个时期（Periode）或第一个既往（Vergangenheit）——把存在物设定为现在（die Gegenwart），并把二者的、包含在第一个之中的本质的和自由的统一设定为未来。一句话，只有这样的人，才能把潜藏在永恒中的时间表述出来和显现出来；只有当存在于这个人身上的、作为存在的潜能的诸种原则曾经和平相处或并存时，只有当存在于这个人身上的作为诸个阶段的原则出现时，这种情况才能发生。"[①]

于是，那么时间的开端将首先得到了设定："假如不同时把大量的现象设定为既往，把另外一些现象设定为未来，那么时间的开端将不可思议，因为只有在这种极其显明的区别中，时间才能随时产生。"[②] 甚至完美的上帝的那第一个决断就是把自己作为整体归入既往——这又是一个收缩行为，但这是以撒·路利亚所说的收缩行为；以撒·路利亚不是把上帝返回自身理解为回避，而是理解为另一个人让出自己的席位。这是在时间的最高维度内的收缩，它超越了第一次可以说是空间的收缩，并且再一次把这一收缩纳入自身，这是为了让先前的完美的上帝（das zuvor Eingeschlossene）自由进入现实。

通过这种降格和自我限制，上帝第一次服从于仁爱，被仁爱所克服。上帝的主我论（Egoismus）被上帝仁爱的克服是造化；在这样的造化中，退回到既往的第一次收缩的原则，作为物质（质料）永远是现实的。谢林也用父亲是因为有了儿子才是父亲这一形象比喻（儿子是父亲的自我复写）（Selbstverdoppelung）来理解后者把前者的基因纳入自身而达到的那种完善："儿子是父亲的产儿，而父亲自己则是由于有了儿子才成了父亲"[③]；"儿子是父亲的传人……因为父亲本身只能在儿子那里和由于儿子才是父亲。因此，儿子又是父亲存在的原因。这里，炼金术者熟知的话尤其适用：儿子的儿子是儿子的父亲。"[④] 与此相应的是，人们把永恒称为"时代之子"[⑤]。只有在已经展现出来的时代视野中，永恒才是超越时代视野的东西；永恒就像既往和未来的比较级；它比既往更既往，比未来更未来，但只有穿越既往和未来才是永恒。在当代，人们似乎可以通过时间来探讨决定归属世界的完美的上帝的永恒性：自然的和精神的理想世界的建造，是作为既往和当代的前进着的二元化实现的。只有在既往和当代的二元化的最后，本质才能得以创

① 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 77 页等。

② 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 75 页。

③ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 250 页。

④ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 59 页。

⑤ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter 编，慕尼黑，1946，第 230 页。

立；这种本质完全是现实的；只有作为具有历史意识的人，才能完全把既往和未来区分开来；人站在未来的门槛旁，并且能够逾越这个门槛。如果人们跨入未来，那么时间和永恒就能迅速成为最完美的东西；当前分崩离析的时代就能联合起来。[①]

这是神统过程中难以逾越的门槛。这就是说，迄今为止，退回到既往的上帝——作为由于有了儿子而处于永远分离状态中的父亲——对所发生的变化仿佛视而不见。在将权力移交给由他委任的人的时候，他仍然长期地掌握着权力，直到他意识到人间产生的另一个上帝能从他手中接过权力为止。此刻，下面的命题就能得到验证："他自愿地放弃了自己的存在。他是那种伟大的、没有得到充分认识的学说的第一个例子：谁发现了自己的生存，谁将失去自己的生存；谁失去了自己的生存，谁就将找回自己的生存。"[②] 上帝也许能在他的另一个自我（alter ago）中发现他的生存，假如这个〔世间的〕第一人决意实行仁爱的话——这就是说，人们在仁爱中相互依存在一起，"他们中的每一个人，自己都能生存，而离开其他人，他就不能生存"[③]。在谢林先前撰写的一篇文章中，这一思想表现得更加明确："假如每个生命不是一个整体，而只是整体的一部分，那它就不是仁爱：因为每个生命都是一个整体，所以才有仁爱；离开了其他生命，任何生命都不能存在，都无法获得仁爱。"[④]

全部神统过程的思想在这里显露出来，而且，关于上帝的第一次收缩的毫无根据的活动的动因问题的答案（上帝的第一次收缩在第二次收缩中得到了修正和否认），也是在这里产生的。也就是说，关于为什么〔上帝〕是某种东西（etwas），并非什么也不是的问题的答案，也是在这里产生的。上帝拥有一切东西；拥有一切东西只是由于这种拥有是必要的而且是有限的。拥有作为必须拥有（Verfügen-Müssen）是上帝不能废弃的条件，"因为否则他必须废弃自己"[⑤]。只有当他看到一个不能拥有的东西（ein Unverfügbares）

① 关于《时代之我见》中的上帝的尘世结构，可参阅 W. Wieland《谢林的时代学说》，海德堡，1956；J. 哈贝马斯：《绝对物和历史。谢林思想的矛盾》（博士论文），波恩，1954，尤其是 323 页等中的论述。

② 关于《时代之我见》中的上帝的尘世结构，可参阅 W. Wieland《谢林的时代学说》，海德堡，1956；J. 哈贝马斯：《绝对物和历史。谢林思想的矛盾》（博士论文），波恩，1954，第 99 页。

③ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 300 页。

④ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 108 页。

⑤ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 291 页。

时，即只有当他看到一个与他相同的、他似乎能够控制，但将不去控制的东西时，因为他似乎只能在非有中（im Nichthaben），即在仁爱中才能拥有这种东西，他才能摆脱这种唯一的、用他的没有限制的拥有所设置的限制。在这种意义上说：上帝通过仁爱赢得的、不废弃自己、不想放弃自己的实存条件的行为，才能受到赞美。上帝只有当他控制了同他相同的东西时，才能成为主人；但是，这个相同的东西，恰恰是借助相同才挣脱统治的。因此，对一切东西的绝对拥有，以及对绝对性本身的拥有，是在放弃随着另一个绝对物的产生而获得的统治中完成的，也就是说，是在同绝对不可拥有的统一中实现的。这是用上帝的仁爱克服上帝的主我论的隐秘含义。这种仁爱当然也必须被另一个绝对物所希冀，因为否则他就不是一个绝对物。为了仁爱，上帝必须承受他的对手拒绝他而产生的危险，以及他的对手事实上解除上帝不曾解除的诸种原则的束缚而产生的危险。于是，一个腐败的世界，即一个从上帝的手中滑落的世界直接讲述给我们的那个毫无理性的头足倒置的现实，就得到了解释，而那个腐败的世界的历史，则由人类社会的“回归自身的上帝”来管理。

在外在的东西控制着内在的东西的“唯物论”的状况下，失去了与上帝的真正的统一的人们，不得不寻找一个自然统一——国家：这个国家迫使自由的主体与自然的力量实现统一。因此，只有当原初的上帝在人类中能够拥有一切，但不能统治任何人时，这个原初的上帝才返回自身，而人在没有拥有可以拥有的东西时，想要统治其他人，而不想占有其他人，也就是说，人只想拥有不可拥有的东西——对人来说是异化的自然，一句话，只有这时，原初的上帝才返回自身。尽管如此，虽然采用头足倒置的方法，人类始终是上帝；因为人类的历史是它自己创造的，这就是说，人类是自己历史的主体，尽管它没有能成为历史的主体；否则，历史似乎又是造化。在另一个上帝消亡的观念中，绝对物同历史的联系，是历史本身要解决的任务。

从上帝收缩的观念中产生的历史哲学结论

谢林把他从上帝的收缩中得出的、在《时代之我见》（以下简称《时代》）一书中提出的范畴，作为历史的构想的方法；这一构想的历史性含义从一方面说是严肃的，因此，在这一构想中，绝对物提供给历史的是完整的事情；但是，从另一方面说，因为这一构想起源于上帝，并且始终这样明确无误，以至于返回自身的上帝的最终收缩，导致了腐朽世界的重建。理想的

历史哲学意图早已明确地表现在《时代》一书的第一篇中：过去的事情将被人们所意识，现今的事情将被人们所认识，未来的事情将被人们所察觉；被意识到的事情（das Gewusste）将被人们所讲述，被认识的事情（das Erkannte）将被人们所表述，被察觉的事情（das Geahndete）将被人们所预言。这里，可以精确地测量出谢林与黑格尔之间的距离。甚至，最高科学的对象都是一种历史对象；因此，哲学按其本质来说是历史，按其表述来说是寓言。假如哲学不能用直率和朴素的语言把它意识到的事情再现出来，像任何其他被意识到的事情被讲述出来那样，那只能说明，我们现在还没有进入真正的科学："那种认为哲学可以通过辩证法最终变为真正的科学的见解……充分暴露了它的局限性，因为正是辩证法的存在和必要性证明，它绝对还不是真正的科学。"[①] 哲学家是绝对物的历史学家；因此，谢林为未能把一切辩证的事物从历史的核心中分离出来深感遗憾。"然而，我将尽力在诸种著作的前言、论述和注释中讨论这个问题"[②]。对黑格尔来说〔辩证法〕是历史的论证，对谢林来说则成了主观精神的一种形式。一个（谢林）认为，历史毫无用处，虽然历史在准备讲述辩证法时是不可缺少的；另一个（黑格尔）则认为，辩证法是历史的表述。当然，谢林也认为，当问题涉及绝对物的历史时，辩证法是不可缺少的。[③]

黑格尔能够想象谢林的这个"观点"；黑格尔认为，批评谢林的观点是很容易的："假如问题不涉及真理，而只涉及历史在观念中和显现的思维中（im erscheinenden Denken）是怎样发生的，那么，当然可以停留在叙述上面……但是哲学不应该是对发生了什么事情的叙述，而应该是对其中什么是真的东西的认识，此外它应该从真的东西中把握在叙述中作为单纯发生的事情（blosses Geschehen）出现的东西。"[④] 辩证法，作为历史（只要涉及绝对物的历史）的单纯的表述方式来运用，则被认为是一种"机智的反思"："机智的反思虽然没有表述出事物及其关系的概念，并且只是对事物的材料和内容作表象的规定，可是它毕竟将事物纳入一个包含其矛盾的关系之中，并完全通过矛盾使事物的概念映现出来。"[⑤] 实际上，谢林的世代哲学经常摆脱不了它的辩证映象而成为概念。产生这种局限性的根源就是谢林

① 谢林：《时代之我见》，M. Schröter，慕尼黑，1946，第 5 页。
② 谢林：《时代之我见》，M. Schröter，慕尼黑，1946，第 193 页。
③ 谢林：《时代之我见》，M. Schröter，慕尼黑，1946，第 7 页。
④ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第 253 页（译文有改动。——译者注）。
⑤ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第 68 ~ 69 页（译文有改动——译者注）。

不承认客观概念就是绝对物的自我中介（Selbstvermittlung）形式。主观上，历史的概念虽然值得自傲（sich überheben），但客观上，它总是已经被历史所超越（überboten）；这虽然把历史概念降低为不可缺少的，但对历史对象来说是不合适的构想方法。相反，对黑格尔来说，"时间"是空洞的直观概念；把握自己的概念的精神，消磨时间[①]。在谢林的逻辑学中（如果他写过逻辑学著述的话），第三编总是服从于第二编，概念总是服从于本质。哲学不会把它自身造就成为人们尚在期待中的中介，因为腐朽的世界不是已经促成绝对知识的既定的否定的一种否定，以便随后顺从这种否定。

收缩作为否定，产生于坚固的物质似乎具有大大超过逻辑范畴的道德力量。谢林以某种方式前辩证地坚持诸种原理或潜能（这些原理相互之间当然完全处于一种辩证的相适应的关系中）并非偶然；甚至，中介或协调性的运动（die vermittelnde Bewegung）也没有摆脱这些处在辩证的相应关系中的诸种原理；然而，中介或协调性的运动，并不是那种让诸种原理作为自己的要素以相同的方式分别产生以及一起消亡的辩证法。确切地说，运动或收缩，只依附于较低级的原理；这个较低级的原理决定着它与较高级的原理的均衡，也决定着较高级原理的反应方式。利己主义能否产生仁爱，要看利己主义能否把仁爱纳入自身，或者说，要看利己主义能否坦诚地把仁爱作为仁爱的基础和作为自由迸发出来的仁爱的基础。收缩能够克制或者引出危机，但不能控制这种危机。能克制自身的收缩力量，必须通过仁爱让自身有别于仁爱。首先有权发生的事情必须让自身随后能产生收缩的力量。这样，否定的东西就获得一种收缩的、近似实体的性质；同时，收缩与生活退化为抽象的普遍的东西，以及退化为孤立的单个的东西相比，更难以消灭和更具有和解力；具体的普遍的东西从收缩的矛盾中获得的是更为自然，却更加短暂的统一。黑格尔能够构想的只是统一和统一的解体（Diremtion）以及二者的统一，但不是用肯定的方法设定的虚假的统一。毫无疑问，对黑格尔来说，观念本身的活力就是实存的矛盾，他写道："假如一个实存物不能够在其肯定的规定中同时统摄其否定的规定，并把这一规定保持在另一个规定之中，假如它不能够在自己本身中具有矛盾，那么，它就不是一个生动的统一体，不是根据，而且会以矛盾而消亡。"[②] 之后，统一体瓦解成它的抽象的要素，只是它多于这个解体。与此相反，谢林却以存在与基础的头足倒置关系，把

① 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆，1979，第268页。

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第67页。

这种倒置关系设想为统一体："因为诸种力的分离本身不是不和谐，而是诸种力量的假的统一体，这个假的统一体只能被称为跟真的统一体的一种分离。"①

当黑格尔以国家为例得出结论说，一旦一个整体的概念及其现实性已经解体，这个整体完全停止存在的时候，谢林则恰恰以国家的最可怕的形态，把国家构想为假统一体的"可怕的现实"。按照黑格尔的观点，那种与概念不一致，而只是作为偶然的东西、随意的东西和外在的东西的实在，没有力量，甚至连否定的事物的力量也没有。他写道："在日常生活中，人们把每一种突发的思想、把谬误称为恶以及恶一类的东西，以及把任何一个很脆弱的和消失的存在称为现实。但是，一种偶然的存在将不能使普通的情感〔普通人〕明确地把它称为一种现实的东西。"② 相反，假的统一体借助外在的东西对内在的东西的统治，却使得偶然的、随心所欲的和简单显现的东西具有骗人的、与神相同的性质。把握自身的精神（der sich begreifende Geist）理所当然不能支配假的统一体。谢林在其著作中写道："谁对恶的神秘性多少有所了解，谁就知道：最大的腐败恰恰也是最大的精神腐败；一切自然的东西，甚至思想性和欢乐最终都在这种腐败中消失；这种腐败正在变为残忍，魔鬼一样的恶人与善良的人相比，更远离享受。因此，如果谬误和邪恶都是精神，并且是从精神的东西中产生的，那么，精神不可能是最高尚的东西。"③

但是，如果连概念都没有理解，人类社会肩负的使命怎能实现？绝对之物与历史间的联系怎么可能呢？

通过对最初的和无法推论的恶行的思考（这种思考接近于康德的有关思考），通过对脱离了上帝的第一个人的思考，世界的虚假联系，面对历史上行动着的人类，成了真正客观的联系。由于腐败被首先作为一个总课题，因此人类的历史就不能再以精神现象的形式被理解为反思性的自我解放的联系。由于历史的运动与首先创造历史的行动在水平上的差异，所以，人类能够看到的自然是这种行动的结果，而不是作为自身行动的行动自身。按照黑格尔的观点，主体在其发展的每一个阶段，始终停留在客观事物中；客观事物首先是借助于完全外在的东西的、没有被理解的坚固性反映给主体，最

① 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 263 页。

② 黑格尔：《百科全书》，Nicolin 和 Pögeler 编，1830，第 38 页。

③ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 360 页。

终，主体经过亲身体验才知道主体自己曾经创立的东西，并且不得不承认这种经验，而谢林则认为，下降为无机物的自然，对人来说完全是外在的。人类与自然的同一性从根本上受到了干扰，因此在人类通过劳动占有自然的道路上始终保留着未被克服的、偶然的残余。在研究人类同自然的联系的每一个阶段上，客体中的主体在自己历史足迹之外发现了这样一种比较古老和深奥、从来没有完全被克服的力量；人在自己的不幸命运中感知到的不只是他自己的历史活动的曲折与反复。但这种曲折与反复更多地表现为唯一可能的道路：腐朽的世界通过物质生产摆脱了它的物质享受或唯物论，并且通过不懈的外化冲破外在的东西对内在的东西的禁锢。这早已确立在收缩的辩证法中。只有收缩的物质力量才能赋予完美的仁爱力量以权力，才能揭开和把握再次凝聚为有根有据的意志的深奥的核心：仁爱是单纯的“劝导”（Dazwischenkunft），本身不是倡导（die Initiative）。

虽然《时代之我见》的历史唯心主义包含着这种方法的不明显的唯物主义成分，但谢林从来没有郑重地得出过唯物主义结论。然而，贯穿于他随时都可能完全放弃的时代哲学中的一个明显的转折，迫使我们在这里对其体系的结论进行研讨：因为谢林在下面这些结论前退缩了（但他始终没能意识到这一点），所以他不得不修正这些假想。

从我们所关心的、谢林的上帝的收缩的观念中得出的历史哲学结论，可以首先从犹太神秘主义运动（Sabbathianismus）的宗教史上举例加以说明。这种直到 18 世纪都让正统的犹太教毛骨悚然的邪教运动，可以追溯到 1665～1666 年，即当撒巴泰伊·茨维（Sabbathai Zwi）最初承认自己是救世主，随后向苏丹（Sultan）告密，改信伊斯兰教时，不仅为相互矛盾的行为作辩护，而且要求圆满的（sublim）、登峰造极的诡辩学说，是古代伊朗神秘教义的一个极端变种。因为按照这种教义吃人的邪恶的法定性只有通过残暴才能克服，所以迄今为止对由神秘主义产生的犹太教来说具有决定性的内心的魔术就成了背离〔犹太教的〕魔术。最终赋予弱者压倒腐朽世界以力量的，不是严格遵守摩西法典（die Thora）。世界已深深地陷入腐败，所以这个世界只有通过超常的卑劣行为才能恢复。弥赛亚（Messias）也必须进入恶之王国，是为了从内部来炸毁完美的上帝的仁爱牢房。弥赛亚背弃〔犹太教〕之后，使邪教社区集体地、有组织地改信天主教（Katholizismus）和伊斯兰教（Islam）。罪恶受到神的宽容，使法律圣地中的无政府主义获得解放。当彻底的实践在政治上和历史上仍然遭到拒绝认可时，无政府主义变成了宗教批判；自然权利的理性主义继承了犹太神秘主义解放运动的难以兑现

的承诺，虽然这只是一个犹太教区中的现象。从神秘的邪教走向启蒙只是一步之遥：约纳斯·威尔（Jonas Wehle）这位1800年布拉格神秘主义的首领同撒巴泰伊·茨维、门德尔松[①]、康德和以撒·路利亚一样，都是论述这一问题的权威。[②]

谢林在1811年前后表现出来的受神秘主义启示的唯心主义，以同样的方式或多或少地接近于无神论的唯物主义的结论。在联系到"对人类返归自然的重要论证"，即在联系到国家作为用物质手段迫使人类社会成为自然统一体时，谢林指出："在自然的生存遭到人的危害，以及自然不得不作为自然来构造自身之后，现在好像一切只着眼于维护外在的生活基础。"[③] 当人类作为另一个上帝自己创造了自己的历史，作为回归自身的上帝已经破坏了同自然的联系，并且丧失了占有自然时，人类只能通过使用外在的东西外在地拥有自然，并且努力着眼于维护外在的生活基础，即通过社会劳动同自然相联系来打破外在的东西统治内在的东西，除此别无选择（谢林语）。这种思想并不错，因为谢林懂得，外界的力量，只有当人们懂得使用外力时，即控制自然时，外力才能被制伏。他在同一页中进一步写道："同外界力量相冲突的一切东西，甚至是最高尚的东西都将灭亡，并且，最能干的人也必须同外在力量结合，以便得到容忍。当然，经受这场斗争锤炼的东西，战胜外在的东西和具有巨大力量的东西（作为一种神的东西），是经受烈火锻炼的东西；一种完全神的力量必须在烈火中得到证实。"这句话似乎是对下列观念的肯定：人类能够重新支配自然，与其说是通过内心的深思冥想的魔力，不如说是通过目标直指外部自然的技术。既然结论已经到了这一步，那么神统论的外衣为何不能像从自身上脱落下来那样从历史的进程上脱落下来呢？人类作为一种从同一性哲学上讲不再与自然同步的历史的主体，似乎得到了宽恕；人类似乎能够把"上帝的完美的人化（人类的开端只能从这里开始）"[④] 的说教作为多余的假说抛在一边。甚至，上帝的化身（"在这里，无限的东西成了完全有限的，而却没有产生副作用"[⑤]）似乎可以被解释为人

---

① 门德尔松（Mendelssohn，1729～1786），德国犹太启蒙哲学家和文学家。——译者注

② G. Scholem：《主要思潮》，第333页，以及作者的 *Judaica* 1－2卷，法兰克福，1967，1970；参阅我的《德国唯心主义研究》，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971，第37页等。

③ 《谢林全集》德文版第4卷，第352页。

④ 《谢林全集》德文版第4卷，第373页。

⑤ 《谢林全集》德文版第4卷，第376页。

的倒影（Spiegelschrift），以至于在社会化的人的形态中，有限的东西变成了无限的，而没有产生副作用。这似乎是一种针对历史唯心主义的费尔巴哈式的宗教批判，但停留在它的〔历史唯心主义〕的辩证水平上。

谢林笔下的上帝，起初支配着一切，却不能控制同他相同的任何人；起初他几乎没有主子的地位，所以，为了仁爱，他不能放弃统治；上帝之所以开创世界，是为了创造另一个自我（ein alter ego），但这个自我后来却固执地拒斥上帝，拒绝以上帝的身份创造世界。因此这必然导致"上帝的完美的人化"[①]，导致这样一个时期的来临，在这个时期中，上帝化的人类，终于在仁爱中与人化了的上帝结合在一起；这个上帝接受教育是为了把自己解释为人类自身。人类需要支配的正是上帝不愿支配的；相反，上帝需要的却是支配不能支配的东西，而支配不能支配的东西却构成了历史的实体：上帝需要的是独立自主的生物对其他独立自主的生物的统治，是放弃对个人幸福的不确定时刻的统治。在这种解释中，返回自身的上帝，似乎标志着这样一种意向，即铲除人类历史中迄今存在于无力支配可以支配的东西和有力量支配不能支配的东西之间的不正常关系。这就是放弃人类中人类已经有所意识，然而对它却抱以冷漠态度的病态统治。

晚期哲学的潜能说：对上帝遭历史摆布的危险的形而上学的生存保障

谢林背离了这些思想。似乎在短暂的、几乎没有被觉察的停顿之后，他用下面的论断放弃了这些思想：内在的东西和外在的东西之间的鸿沟原本不可能像它原本那样永久存在，"因为它危及上帝的存在。然而，何以能消除这一鸿沟呢？消除鸿沟不能靠生活在现时状况中的人"[②]。谢林认为人类必须"回忆"外在的东西，把外在的东西变成内在的东西[③]。在有了提高的"回忆力"的帮助下，成功地占有异己的自然当然只有用神奇的方法，用谢林所表述的假说，而不是用技术。他写道："我不知道我们能否赋予有生命的物体、诸种力的电的交替或者化学的变化以更好的标记；我认为这不是不可能的：如果我们能够做到不再只是改变诸种现象的外在的东西，而是直接

① 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 325 页。
② 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 355 页。
③ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 370 页。

作用于它们的内在的萌芽，那么，一系列崭新的现象就会展现在我们面前。因为我不知道这是幻想还是我的表述方式的特殊性能。但我认为，一切物，甚至形体最明显的物都似乎准备赋予自身与现今众所周知的形象全然不同的形象。"[①] 但是，人如果能以自身为立足点去再建这种神秘的关系，那就不能不顺应自然。这样，人类的再建就更依赖自然："（人的）完美的存在必须依赖自然的完美存在。当然，最终必定出现自然危机，自然界的重大灾难由此决定。这种危机是自然的最终危机，因此也是'最终审判'。"[②]

很明显，自然的最终决断，类似于上帝的最初决断；理想的世界就是从中产生的。但是，被人（尽管不是卑劣的人）推入深渊的人，应该如何重新获得克服道德危机的力量呢？谢林只是尝试性地、轻描淡写地阐述过这一思想，并且又放弃了这一思想。返回到另一种、同样在 1810 年的文章中已经阐明的通过天启的上帝来拯救世界的思想上，成了被推向唯心主义边缘的谢林的时代观的唯一的解决办法。他写道："只有上帝才能建立起精神世界和自然界的联系，即通过第二次天启：……最高的天启就是神使自己成为永恒，一句话，人仿佛只有作为第二个人和神所创造的人，才能重新成为上帝与人之间的中间者，正如第一个人应该是上帝与自然间的中间者那样。"[③]

求助于天启的观念来拯救世界的想法，当然不能不从根本上对时代哲学做另外的构想。永远也不允许完全被历史吞噬的上帝同绝对需要基督教的天启的（和天启的真理在教会中的体制化的）人类，是一致的。因此，在《时代之我见》的最后的和具有权威性的版本中，收缩只适用于上帝中的自然，而不适用于作为绝对不可争议的、从诸种力量的"你争我斗中摆脱出来的上帝"[④]。毫无自然性可言的神性，作为无任何欲求的意志，支持仿佛来自天的神的本性的永无停息的存在。"神的本性存在的假设"意味着：当神性支持自身中的其他东西时，它就接受了另一种形态；但这同时也是假设意义上说的一种接受：接受某种东西，而不危及自身以及不冒任何风险，是为了观察由此能够产生出什么东西。存在的假设（Seinsannahme）具有假设其他能力的某种随意性和自由。这样一位审慎的上帝，足以能够控制一切危机和灾难，也能帮助走入歧途的造化重新振作起来。造化的象征不再是上帝的收缩，而是上帝的屈尊。

① 《谢林全集》德文版第 4 卷（补充版），第 156 页等。

② 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 374 页等。

③ 《谢林全集》德文版第 4 卷，第 355 页。

④ 我在我的《绝对物和历史》第 344 等页中对此进行了具体论证。

在写完《时代之我见》之后，谢林从体系上没有再提起过上帝收缩的观念；实存与实存的原因的完善的辩证法，避开了诸种原理用亚里士多德的物质与形式、潜力与活动的一对对范畴（Kategorienpaar）无法解答的问题[①]。哲学赖以获得其绝对开端的那第一东西叫物质；但是这第一个东西（物质）表述的不再是以自我封闭，即自我修整的方式表现出来的否定的收缩的力量；相反，它指的恰恰是拆界（Entgrenzung）的力量，是自身以外的设定物，是无畏之物和无规定之物（das Grenz-und Bestimmungslose），是与一切形式和规则对立的存在，是毕德格拉斯·柏拉图的无界限的东西（das pythagoreisch-platonische Apeiron）。作为另一原理，与这种无界限的东西相对立的不再是感情洋溢的东西和感情上流露出来的东西，就像仁爱与利己性相对立那样，而是进行限制的东西（das Begrenzende），设定界限的东西（Grenzensetzendes）。当然，只有当物质也表现为潜能时，物质才能保住它的最初的“基本”意义。即使在这种想法中也没重新建立起实存和实存的原因的关系，因为谢林毫不怀疑潜能的现实化，因为潜能是被动状态（primum passivum），所以潜能的现实化既不能由潜能自身来兑现，又不会受到任何危害。上帝的需求和安全（Sekurität），以及牵动世界的进程在诸原则中的确定，将通过凌驾于双方的争执并被指定为这一原则的守护人的第三原则得到满足：“……因为争执双方的每一方都抱着一种无限的愿望，第一个只想在生存中占上风；第二个只想把第一个置于非存在中。我要说，只有第三个，作为没有狂热愿望者才能决定，应何时克服存在。但是，任何借助于存在而形成的东西（Jedes Werdende），从本质上说都是影响一切合目的性（alles Zweckgemässe）的东西，同时这个东西本身就是目的。”[②]

作为最终原因（causa finalis）的第三个原因，超过了内在的原因（causa materialis）和起作用的原因（causa efficiens）；同能够存在的东西（das Seinkönnende）和必须存在的东西（das Seinmüssende）相比，最终的原因是应该存在的东西（das Seinsollende）。[③] 谢林写道：“第一个单纯的内在原因（materiale Ursache），真正说来不是原因，因为它作为无规定的，因此需要规定的自然，真正说来只是受动的……第二个作出规定的，作为规定性的原因与实体相关的，是纯粹的原因，因为它不愿为自己捞取任何东西。为了找

① 关于老年谢林的原则学说，参阅《谢林全集》德文版第 5 卷第 437 页等中关于纯理性哲学的论证；以及《谢林全集》德文版第 4 卷（补充版），第 3 页等（启示哲学导论）。

② 《谢林全集》德文版第 5 卷，第 578 页等。

③ 《谢林全集》德文版第 5 卷，第 577 页。

到一个可以设想的结果，什么东西可以被设想是凌驾于两者之上，或者什么东西必须被设想是凌驾于两者之上？很明显，实体和原因，可规定的东西和规定的东西，是规定自身的实体；它作为不确定的东西，本身包含着一种能力（ein Können）。但是，消除这种东西的危险是通过存在……"[①] 上帝自己放弃那另一绝对物的危险，即自己放弃历史行动着的人类的危险，原则上是通过一种特殊的、为此而提出的原则来消除。谢林说："这一原则就是能够永不自我陶醉的原则，是永远思索的原则（das ewig Besonnene），以及坚信自己的原则。"[②] 为了消除从物质中做出绝对开端的危险性，谢林得出了一个形而上学结论："开端存在于只能由自身变成另一种东西的东西中，所以，开端起初是服从于变易（das Werden）的东西。"这句话仍旧是从前的那种认识，即收缩是一切生命的开端的遥远的回音。"但是，一切生命的开端并非孤立无援、孑然一身，而是有一个保护者作伴随；这个保护者能够使开端防止自己的无限性，能够阻止它在无限性中消亡。"[③]

世界在上帝给予他的日益增强的安全中停止了灾难的步伐。这就是说，人们按照人的行为和潜能的模式来解释人的堕落：从三种原则中形成的理想的世界，在第四种原则中，在高度有序的终极原因中，在人中找到了自己的统一体。这个世界同三种原因中的第一种原因相适应，正如行为与潜能相适应一样。但是，人一旦把自己理解为已经形成的上帝（den gewordenen Gott），为了使自己作为上帝，他就会把理智的世界变成一个外部存在的世界："人是世界的设定者，他设定了上帝之外的世界，他不仅设定了 praeter Deum，而且设定了 extra Deum；他可以把这个世界称为自己的世界。"[④]

人的"堕落"曾经被〔谢林〕看成是原则的头足倒置和世界的腐败，看成是外在的力量统治了内在的力量；现在，〔谢林〕则按照人的行为和潜能的关系把人的堕落解释为神统论第一阶段的、似乎是正常的重复："造化曾经是完美的，但它过去被放置在一个不稳固的根基上，放置在一个能支配其本身的本质上。最后的产物是一个绝对不稳固的东西，是一个立刻就可以转化的东西，这种转化从某种意义上说是必然的和不可避免的……上帝仿佛在无所阻挡地奔向这样一个世界：通过这个世界，他就可以使自己完全摆脱一切存在；在这个世界里，他有一个脱离自身的世界，一个在他之外的实在

① 《谢林全集》德文版第5卷，第576页等。
② 《谢林全集》德文版第5卷，第572页。
③ 《谢林全集》德文版第5卷，第580页。
④ 《谢林全集》德文版第4卷（补充版），第352页等。

的造化。因此，一切迄今已经消逝的要素都是现实的、真正的要素。但是，只要这些要素中没有人们所需要的驻足和逗留时间，直到我们真正处于其中的这个世界的诞生，这些要素就是纯粹的思想要素。"①

谢林晚期哲学中的潜能说，补充了由于潜能的不断弱化（fortschreitende Depotenzierung）所造成的潜能化的结果。在每一个阶段上，首先采取的行为下降为潜能，直到上帝最后丧失了一切潜能，作为纯洁的行为（actus purus）出现为止。当第三个原因（作为规定自身的实体）首先在理想的世界的框架内作为唯一现实的原则发挥作用时，它受到了第四个原因的排挤，并且同其他两个原因一起成了单纯的内在原因。以前理想的世界，现在完全成了人的精神，成了这种高级行为的潜能，一句话，成了现实的世界。与此相应，历史进程的完成，成了一种更高级的行为对这种现实的逐步克服。人的精神由于潜能的减弱最终将成为灵魂，这是为了让上帝作为完美的世界的唯一真正执行者发挥作用。随着第三个原因出现的市民阶级，在每个阶段上都重新证实了自身的力量。上帝证明自己是存在的主人，并且从一开始就具有富富有余的现实性和永恒性。世界在其进程的最终是原本的上帝的东西，是上帝允许的一切存在物的本质。因此，一切原本的东西，归功于上帝。

本质（Essenz）和存在作为第三对概念，补充了物质与形式、潜能与行为这两对意义相同的概念。上述全部范畴显示了本体论问题的优先地位，而对铲除腐朽世界的实践兴趣从属于本体论问题的优先地位。腐败使自身丧失了推动力。把理想的世界转化为现实的世界的每一个行为，使自身失去自身的独特性；在世界不断现实化的进程中，这种行为充其量只是其他行为中的一种行为。灾难从本体论上说是正常的；哲学不是为了终止腐败而研究绝对的开端；哲学是把存在作为先于和超越于一切永恒的东西和确定的东西（alle Stete und Gewisse）来研究。"……真正不变的东西……必须首先给予研究。"② 晚期谢林再次让哲学肩负起了自从亚里士多德以来就明确提出的传统使命；而曾经决定着时代哲学（Weltalterphilosophie）的兴趣并没有简单地受到压制。甚至，这种兴趣同理论兴趣相比，最终占了上风，并且获得了巨大成就。因此，谢林的理论体系在遇到这种冲突时分成了两个部分：否定哲学（negative Philosophie）和实证哲学（positive Philosophie）。

① 《谢林全集》德文版第 4 卷（补充版），第 359 页。

② 《谢林全集》德文版第 4 卷（补充版），第 67 页。

本体论问题与实践需求的不一致：体系的分裂

谢林的原则学说既具有神统论的和宇宙学的意义，又具有先验论的意义。它既涉及全部存在物的历史发展的联系，也涉及全部存在物的一般规律的可认识性。

谢林的诸种原则，从唯心主义上说，首先来自理性的自我思维；理性的出发点是它自身的直接内涵。理性发现了“存在的无限的潜在力”，发现了主体和客体的无差别性；这种无差别性既不是存在物（das Seiende），也不是非存在物（das Nichtseiende），一句话，理性发现的那种能够无限存在的东西和急于成为存在的东西（zum Sein Drängende），即必然被作为前提的东西，从某种意义上说，是黑格尔的逻辑学所说的聚集为物质的“存在”。“因此，直接的潜能只能是物质的和本质的。这就是说，只能是偶然的；直接的潜能是存在的东西，这就是说，它也可以不是原本的东西；只要直接的潜能自身是静止的，它就只能是暂时存在的东西。但是，只要直接的潜能产生于它的能力，也正因为此，它从原本的东西的领域中产生，进入变易的领域，因此，它是存在的东西，也不是存在的东西……理性置身于这种状况，虽然它想成为存在的东西，因为只有存在的东西才把理性视为理性的真正的永恒的内涵。但是，理性不能获得存在的东西本身——存在的东西，即它本身所是的东西，不只具有它的外观，并且能够成为另一个存在的东西，能转化为对理性来说是陌生的东西，转化为自然和经验，等等——当理性排斥存在的东西所不是的其他东西时，理性不能获得存在的东西本身；但是，这个其他的东西在最初的、直接的思想里同存在的东西所是的东西不可分离，不能不同存在的东西所是的东西一起，同时被纳入最初的思想里。但是，理性怎么能排斥它本来不乐意的东西，排斥不是本来被设定的东西（das nicht eigentlich Gesetzte），而只是不能不设置的东西（nicht nicht zu Setzende），即仅仅在最初的思想中，它不能排斥的东西，一句话，理性怎能排斥那另一个东西呢？除非由于理性让那另一个东西出现，并让它过渡到它的另一个东西，以便用这种方式解放真正存在的东西，并把这个东西逼真地表现出来。”[①] 用辩证方法对能够存在的东西进行研究时，存在的东西所是的东西，即行为，在任何新的阶段上，都将降为潜能，而理性，最终

---

① 《谢林全集》德文版第4卷（补充版），第69页等。

保留的是现实化本身，是纯粹的活动。先验的自我反思通过剔除存在中能够存在的东西，剔除在一切存在的东西让其所是的东西中的非存在的东西，获得一切存在的东西（四种原因）的诸多原则。

先验的“批判”还提出了本身就是神统论的“危机”的构想的要求。这就是说，在减少潜能的现实化的进程中，理性抓住了整个世界进程。当然，只有当最终的理性同神的理性是一个东西时，谢林才能把原则学说的先验意义同原则学说的神统论的意义相提并论。在这一前提下，黑格尔的逻辑学早就以卓越的方式做出了成绩。在这方面“纯理性的哲学”通过对托马斯主义所接受的亚里士多德的诸种范畴的重新研究（这种研究是有问题的）做出了努力。老年谢林并不这么认为。在此期间，他并没有完全忘记他的受实践兴趣指导的哲学思考的三种认识：第一，对世界的实在性（Faktizität）的认识，这种认识摆脱了带有模糊不清的和难以理解的残余的理性渗透；第二，对历史进程的悬而未决性的认识，历史进程并没有定论，它在任何时候都可产生出过去和未来；第三，对最初系偶然的并且经常是不可宽恕的多种腐败状况的认识，以及对这种腐败的原则上的短暂性的认识。

谢林曾经以人的精神的有限性去论证罪恶的现实性以及消除罪恶和摆脱罪恶的必要性。从实践上，他不能否认人的精神的有限性。但是，在他为了纯理性的哲学而放弃了时代哲学的观点后，他仍然未能从理论上承认人的精神的有限性。实证哲学就起因于这种两难处境；面对实证哲学，作为否定哲学的纯理性哲学成了相对的。体系的分裂通过策略得到了解决：人只有在认识到一切实存的东西（Existierendes）的本质联系时，只有在考虑到实存本身的经验时，才是绝对精神。实存的经验最终在于真正的创造行为（wirkliche Autorschaft），在于不能重新出现的自由行为。上帝自身的存在就是在这里被规定下来的，它没有什么可以说明的理由，实存的经验即接受存在（Seins-Annahme）。

当实存的基础成了个性、事实性和非理性的原则时，个性、事实性和非理性也就归属于实存自身，归属于超越一切存在的纯粹的意志行为。相反，这个存在，即物质，就真正地与本质（Essenz）相同一，同上帝所是的东西相同一。曾经与认识相对立的东西，压根儿被视为可认识的，被视为本质。在谈到物质时，谢林在其晚年撰写的《论永恒真理之源》论文里写道，物质“只能是普遍的潜能，它本身不同于天上的（toto coelo）上帝，物质就其本质来说，并且单从逻辑上来观察，它必然独立于所有理论一致所说的东

西：它是纯粹的、其中无任何潜能可言的现实"[①]。谢林接着写道："上帝自身无非是真正存在的纯事实（reines Dass）；但是，假若他不是某种东西……假如他同思维没有关系，同概念没有关系，同一切概念的概念，同理念没有关系，这不是真理。这里是存在与思维的统一性的真正所存。"[②] 谢林依据的是脱离了上帝的现实性，但以这种现实性的本质为根据的一切事物的可能性，是现实的本质原理（principium realitatis essentiarium）；按照沃尔夫（Wolff）的观点，这一原理似乎可以想象为同上帝本身有区别（distinctum），但同上帝有永恒的和必然的联系（coaeternum et connecessarium）。他回到了前批判的形而上学的水平上，以便借助于这种区别，使两种上帝的实在性成为可信赖的：人的精神作为理性等同于上帝（精神具有一切本质的全部能力），但是，作为人，它始终同时服从于上帝的意志（它能够体验实存，领悟实存，但不能想象实存）。一方面，理论对全部存在的东西的一般联系的可认识性的需求只能在绝对唯心主义的基础上得到满足，另一方面，实践对不可调和的世界的历史概念的需求只能在中止绝对唯心主义的基础上得到满足。然而，谢林却想要这个而又不能放弃另一个；他似乎不得不接受两种哲学的兼容并存。谢林想在坚守唯心主义的基础上超越唯心主义。正因为这样，他跟在唯心主义后面，停留在前辩证法的哲学中。

同康德的先验理想学说[③]的独特联系，让人们清楚地看到了谢林这个时期思想倒退的状况。康德把观念发展为理想，因为观念作为一切可能的宾词的总称，不足以先验地论证个别的生物或个别的本质（das Einzelwesen）的普遍规定。因此，全部对象的思维必须被归结为一种作为个别生物的概念的理想，这个带有一切可能的对立宾词的个别生物，每次都把绝对属于存在的东西作为规定——存在的存在（ens entium）。谢林把观念与理想的关系颠倒成了本质与实存的关系："因此康德指出，全部可能性或者所有宾词的总和的观念，属于事物的可理解的规定。当康德之后的哲学谈到绝对观念，而不谈其他规

① 《谢林全集》德文版第5卷，第767页等。

② 《谢林全集》德文版第5卷，第769页。

③ 康德：《纯粹理性批判》德文版，第573页等。在谈到演绎的核心思想时康德说："假如一切可能性的本质的这一理论（只要一切可能性的本质是限定任何物的一般的规定性的基础），在涉及可以构成同一类属性的属性时，它仍然是不确定的，以及我们由此设想的无非是一切可能的属性的一种本质，那么，我们在进一步研究时发现，这种理念作为原始概念排斥许多由其他属性推导出的或者不能并列存在的属性，直至净化为由先验决定的概念，从而成了单一对象的概念，成了由纯粹的理念所规定的理念，因而必定被称为纯粹理性的理念。"

定时，这种哲学就是这样理解的；但是，这种观念本身并不存在，它正如人们常说的那样，是单纯的观念；普遍的东西（Allgemeines）是根本不存在的，存在的只有个别的东西（Einzelnes），并且，一般的本质只有当绝对的个别的本质就是一般的本质时，一般的本质才存在。不是观念是理想存在的原因，相反，理想是观念存在的原因……上帝是观念并不是说上帝本身只是观念，而是说……他是观念存在的原因。"① 康德只允许对纯粹理性的理想进行规范性的使用②，但在谢林那里，绝对的单个本质〔个人〕（Einzelwesen）的概念的产生不是采用先验研究的方法，而是对整个存在的东西的构思的结果。存在的东西的构思，一开始就打破了主观唯心主义的限制，并且，它不仅不对一切对象的可能性条件进行反思，而是认为这些对象变为现实的必要条件是可能的。它是逻辑学和本体论、先验哲学和现实哲学的浑然一体。谢林把纯粹理性的理想与明白无误的上帝的存在相等同：理想、远古实存的东西（das unvordenklich Existierende）是观念（作为一切可能的宾词的总和）存在的原因。

但是，在谢林对主观唯心主义的规范性的界限概念作了建设性的研究之后，由于受到贯穿他的时代哲学中的理论需求与实践需求分歧的影响，他犯了未能把他的建设性研究坚持到底的错误：他再次把这些最高范畴置于早已被客观唯心主义的观点抛弃的诸种判断标准之下。他重新让曾经用本体论来解释的理想服从于实存与本质的区分，似乎康德批判本体论的上帝证明的标准，对他来说仍有活力。谢林又一次把康德的100个真塔拉③同100个可能的塔拉的区别运用在纯粹理性的理想上，虽然这早就具有上帝的实存——作为纯洁的行为（actus purus）——的意义。绝对的理想概念，即绝对的纯粹存在的概念，再次同存在本身区分开来。"现在，上帝处在绝对观念之外，他不存在于绝对观念中；（作为理想）他在自己的观念中，因此他只是观念，只在概念中，不在现实的存在中……但是，如果由本质产生的行为（essentiâ Actus）也是从他的概念中设定的，因而不仅是本质（essentiâ）或自然（naturâ），而且是行为的存在物（das actu Actus Seiende），那么，原则已不再是在作为原则的含义上设定的，像我们为理性科学的目的所要求的原则那样……确切地说，在这之后，原则才真的是作为原则设定的，也就是说，是开端，是科学的开端；科学能把原本存在的东西作为原则，这就是

---

① 《谢林全集》德文版第5卷，第767页。

② 康德：《纯粹理性批判》德文版，第639页。

③ 塔拉（Taler），德国18世纪仍通用的货币。——译者注

说，科学能把原本存在的东西当做它能够从中推导出一切其他东西的东西：我们把科学称为迄今人们为之寻找原则的事业。现在，我们把这种科学与第一科学，即与否定科学对立起来，把它称为实证哲学……因为科学的出发点是实存，也就是说，它的出发点是在第一科学中作为必然实存的、在概念中（作为 naturâ Actus seiend）发现的东西（das Gefundene）的行为存在（actu Actus-Sein）。"①

谢林从否定哲学向实证哲学的过渡并没有坚持他晚期哲学的、从黑格尔的《逻辑学》中推断出的黑格尔没有写过的评论。黑格尔在其著作中多次提到了康德的本体论的上帝证明②，并试图为这种证明恢复名誉。黑格尔写道："'有'③ 作为与自身的完全抽象的、直接的关系无非是概念的抽象环节，这个环节即抽象的普遍性，这个普遍性也是人们对'有'所要求的东西，即它实现了要在概念之外这一点；因为这个普遍性尽管是概念的环节，为概念自身与自身对立时，它又同样是概念的区别或抽象判断。概念，即便是形式的概念，当它作为自身与自身相关的否定性，即个别时，也已经以一种更真、更丰富的形式直接包含着'有'。"④ 在三种逻辑领域的每一个领域中，作为直接性形态的多种实存范畴（Existenzkategorien）重复出现：存在（Sein）和定在（Dasein），接着是实存（Existenz）和现实（Wirklichkeit），最后是客观性（Objektivität）。但是，在否定哲学的"逻辑"中，也出现了有思维能力的理性（die sich denkende Vernunft）。这就是谢林提出的原则学说。甚至，在谢林后期的潜能说的比较难以理解的范畴中，在谈到现实的东西的潜能也同时在减弱时，从潜能变为现实的过程中，也出现了诸种实存范畴，但后来就无影无踪了。用黑格尔的话说就是："所以这里不应把存在（实存）当做一个宾词或本质的规定，以致一个关于本质的命题说：本质存在，或具有实存；而是本质过渡为实存……所以这个命题就会说：本质是实存，它与它的实存并无区别。"⑤ 但是，黑格尔的这个表述对谢林的自我理

① 《谢林全集》德文版第 5 卷，第 744 页等。

② 黑格尔：《逻辑学》德文版上卷，第 71、99 页；下卷，第 61、103、353 页等。

③ 我在前面把 das Sein 这个词译为"存在"。这个词的译法迄今有多种。杨一之先生在《逻辑学》中将这个词译为"有"。但他在"译后记"中也说，这一译法只在黑格尔的著作中，特别是《逻辑学》中较妥。不能不分场合统译为"有"，例如马克思著作中的"社会存在"当然不能译为"社会的有"。汪子嵩先生在 2000 年 6 月 20 日《光明日报》上撰文认为这个词应译为"是"，总之，这个词的译法至今并未统一。——译者注

④ 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第 390 页。

⑤ 《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第 120 页。

解来说，同样有约束力。自我成为直接性的起中介作用的东西（das sich zur Unmittelbarkeit Vermittelnde），在每个阶段上都赋予存在和定在、实存和现实以比较既定的客观性；这个中介的东西就是中介自身；它在《逻辑学》的最后，在“方法”的标题下，与“体系”相分离，并且在否定哲学的最后，表现为纯洁的行为（actus purus）。因此，只有通过理论上不再能证实的决断，一切逻辑的规定才能再一次降低为一切本质性的本质，这种本质能够具有自身以外的绝对不可想象的东西。因为要么本质和实存的关系在否定的哲学中，在潜能变为现实和潜能减弱的每个阶段上都能重新加以想象，这样，实存就不能郑重地宣布为不可想象的东西；要么，本质与实存的关系在被考虑时，事实上就不存在了，这样，整个否定哲学就站不住脚了，除非它把自己的认识要求限制在主观唯心主义上。对此，谢林全然没有准备。

理论与实践的分离

如果谢林认真对待在考虑“实存的难以追忆性”时所产生的“理性科学的危机”问题，如果他郑重地对待理性不能从自身加以解释、不能通过自身变为现实，甚至还必须通过它以前的东西来介绍它的自我介绍（Selbstvermittlung）这一认识[①]，那么，理性似乎就必须反击理性科学本身。这一结论在谢林的晚期哲学中一清二楚：实证哲学的基本原理，似乎真应该通过放弃否定哲学来证实。谢林为“实存”哲学精神克服唯心主义做了准备，这一任务经过克尔凯郭尔（Kierkegaard）和欧森克安茨（Rosenkranz），最终由海德格尔（Heidegger）所完成。谢林认为，这项任务可以通过哲学体系的分裂来实现，即把本体论问题同改变腐朽时代的实践需求结合起来。这样，理论与实践就在沉思冥想的祈祷中统一起来了。这就是说，对存在的执著的和专心致志的研究，预示着同时消除时代的苦难。由于坚信存在的虔诚认识和神的召唤是一致的——尽管不完全相等同——因此，在唯心主义的克服中仍然存在着唯心主义。谢林把这种矛盾传给了现代哲学。

谢林对理性科学的危机的态度是严肃的，他明确地告诉我们理性科学危机的动因。他在书中写道：“理性科学超越了自身，并且对此也有了省悟。理性科学的确不能以思维为出发点，而是需要一种实践力量，但是，思维中

① Walter Schulz 在他的著作《谢林晚期哲学中德国唯心主义的完成》（斯图加特，1955）中，细心地研究了谢林晚期哲学的这一特征。

没有任何实践的东西。概念只是一种沉思冥想，并且只是同必要的东西相关联，而理性科学所涉及的则是必要性之外的某种东西，是某种意愿的东西。"①

一旦表明，纯理性哲学只以思维与存在的同一性为代价，使时代的经历了风险的上帝重新获得无可非议性，使纯理性哲学返回到黑格尔的思想上（黑格尔认为，时代是一样的，当今的世界和现实的世界是一样的）并使赖以想象腐朽世界末日的范畴从自身中凸显出来，实践的力量就能占据上风。谢林坚信，在否定哲学和实证哲学的双重体制内，二者能够互补地结合在一起：以理性和本质的逻辑的、本体论的一致性为一方，以理性和实存的本体论矛盾为另一方，能够互补地结合在一起。谢林以自己的方式把理论哲学与实践哲学加以分离，并且再一次颠倒了"返回自身的上帝"的属性。谢林的这种认识仍旧无法解释叙事的历史，因此它必定要使用辩证的构想，但面临着历史地修复腐朽世界的任务；在谢林的《时代之我见》一书中，理论能力的有限性和实践能力的无限性，已经是已经消亡了的另一个上帝的特征。现在，情况倒过来了。人绝对要考虑自己的认识，最终要考虑他对上帝拯救行为的实践的依赖性。在理论内部，理论与实践的这种分离与在实践内部实践与理论的分离，在理论上的发展是相应的。

在谢林看来，国家是一种制度，它在阻止人类衰亡中发挥作用。他把国家理解为"永恒的、对现实世界发挥作用的，即变成了实践的理性的行为……因此，国家自身就是一个真实的实存"②。国家的本质尽管可以从哲学上进行推论，但是，国家赖以成为实存，并且宣告自己是实存的权力关系是绝对不可渗透的："因此，当理性真的成了力量时，它就不能排斥偶然的东西……因此，实际的权利应该更多地让位于理性权利，直到纯粹的理性权利出现为止；纯理性的权利的意思就是让所有的个性事实上成为多余的，进而拔掉妒忌这颗人们眼中的钉子。"③ 谢林的实存与本质的分离，在这里远远地超过了黑格尔法哲学原理中的实证要素。人恪守"似乎是镌刻在他的意志上的"法律，就是服从一种异己的力量。人们承认的外在权力只能内在地加以克服："这就是说，自我在他的上帝之外的和极为不幸的状况里，他的可能性尽管不是抛弃自己，但……能反省自己……当自我这样做的时候，其目的

① 《谢林全集》德文版第5卷，第747页等。

② 《谢林全集》德文版第5卷，第720页。

③ 《谢林全集》德文版第5卷，第720页等。

不过是避免不幸与灾难，躲避法律的重压，逃入僻静的人生……他试图在这个非神化的世界上寻觅一种神仙般的生存。"①

推崇从实践上把静谧的人生与政治实践相分离，同从理论上把理性与实存相分离是一致的。他写道："那就让你们去指责不问政治的人民吧，因为你们中的大多数是要求让别人统治自己，而不……要求统治别人；因为你们要把闲暇、智能和情趣留给其他事物，因为你们珍视的是更大的幸福，而不是年复一年的、只能导致派性的政治摩擦……你们就丢弃政治情趣吧！"②由实践引起的沉思（在这种沉思中首先自立的是理性自身），导致了沉思的转折，它从此认识到：在纯理论中，实践需求是无法满足的。哲学思维认为自己始终落伍于远古的实存；实践优先于理论的事实，迫使哲学从否定哲学向实证哲学过渡："因为沉思冥想的科学只能把人们引向上帝，引向终结，而不是引向现实的东西，只能引向按其本质来说是神灵的东西，而不是引向眼前的东西。当自我能够永享僻静的生活时，他就愿意在纯观念的上帝那里求得宁静。但这恰恰是不可能的。停止行动是不可能的，自我必须行动。"③另一方面，从断断续续的沉思中返回到日常生活中，也无法使得到确认的不幸的行动停下来，除非人类从实践上去抵抗外在的国家暴力，抵抗"这一最终的事实"："反抗国家中一切现实的东西的决断，是十足的危险行为。此外，当人们成功地排除了一切经验的东西和非理性的东西，当国家必然解体（国家恰恰只能在这种经验的东西中保持它的存在和实力）时，去扼制和阻挠人们所做的这种努力不容忽视。"④

这就是在时代哲学的联系中提出的国家学说的意向。随着国家的废止，外在的东西统治内在的东西的权力印章应该废弃。但是，避免了世界历史性危险的上帝，允许一种"超越国家，并且仿佛处于国家之外，不再反作用于国家或国家中的自由"⑤。把头足倒置的世界颠倒过来，不应该通过政治实践，而应该通过实践上超过了静思的静思。一句话，应该通过实证哲学（positive Philosophie）来为拯救世界、来为把头足倒置的世界颠倒过来做准备。

---

① 《谢林全集》德文版第5卷，第738页。
② 《谢林全集》德文版第5卷，第731页。
③ 《谢林全集》德文版第5卷，第741页。
④ 《谢林全集》德文版第5卷，第732页注2。
⑤ 《谢林全集》德文版第5卷，第733页。

时代哲学中的土生土长的唯物论：谢林和马克思

晚期谢林否定的彻底废弃政治统治的观念，被马克思主义的传统所接受。马克思是在一篇首先由谢林所阐明的〔对黑格尔的〕初步认识（Vorverständnis）中接受了黑格尔的辩证法的。姑且不去考察精神史的连续性问题，这里，我只试图证明，谢林在他的历史唯心主义的唯物主义转折点上，以先行者的眼光提出了历史唯物主义的某些意向。

在“返回自身的上帝”的观念下提出的现时代的结构，包含着三大要素，这三大要素在青年马克思的历史进程的思辨观中重新出现。

（1）富有创造力的自然（natura naturans）的生产率，仿佛退出了自然，并且只有在人类历史的远景内才直接地具有它的影响范围。在晚期谢林那里，这一进程是作为一种神秘的进程被塞进人类的集体意识中。相反，在马克思那里，生产性的生活是在对无机自然的加工中和对象世界的实践生产中实现的；通过这种加工和生产，“人再生了自然”[①]：“这种生产是人的劳动的类生活。通过这种生产，自然表现为人的作品和现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化（Vergegenständlichung）：因为人不仅在意识中，从智力上，而且在劳动中真的使自己双重化，并且因此在他所创造的世界中观察自己。”[②]

谢林和马克思都指望通过人类的生产会出现自然的复活或再生（Resurrektion）。

（2）在当今的社会中，自然与人类之间的同一性破裂了。在“真正的”关系的独特的头足倒置中，外在的东西取得了对内在的东西的统治，低级的东西（das Untere）取得了对高级的东西的统治。对谢林和马克思来说，这种唯物主义的头足倒置，集中地表现在国家的“错误统一”中；国家把人对人的政治统治制度化了。在他们看来，这种头足倒置状况是“死的物质统治人”[③] 的表现。然而，前者由此提出了神的产生论，而后者则从经济上加以剖析。谢林和马克思一样，他们对这个腐朽世界的理解都是

---

① 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第105页。

② 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第105页。

③ 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第93页。

“唯物主义的”，因为在他们看来，凡是只为实存奠定基础的东西，即物质都从属于实存自身。当然，马克思是把物质的生活过程限制在社会生活的再生产上，而自然哲学家谢林则仍然无所不包地理解这一过程。

（3）最后，谢林和马克思在把世界的腐朽归咎于人，而不归咎自然这一点上也是一致的。马克思写道：“统治人的这种异己力量不是神，不是自然，而只能是人自身。”[①] 无论是谢林设想了人同自然的最初同一性，还是马克思把这一问题搁置起来，他们的著述中都把“物质享受”（Materialismus）（人的生活从属于物质享受）的特殊形式归结为“自私自利的”原则。在谢林那里，这一原则在被第一个人的独特意志瓦解了的造化秩序中既具有物理学的意义，又具有道德的意义；在马克思那里，这一原则在通过个人占有社会劳动而确立下来的所有制中获得了经济学的意义。谢林的宇宙起源论的“自私自利”被解释成了资本主义；《巴黎手稿》的人类学的表述方式保持着它同《自由论》的物理的和道德的思想的类同性；它把形而上学的范畴变成了经济学的东西。社会生产的私人占有形式，迫使使用价值的产生和分配从属于成了作为目的本身的、交换价值繁衍的经济规律。于是，私有制，即谢林所说的各自独立的意志（der partikulare Wille），就成了被人所抛弃的本质力量，即谢林所说的“仁爱”的外壳。随着物的世界的增值，人的世界日益贬值。虽然私有制基础上的社会生活的再生产，甚至于面对私有者的意志仍是独立的，但是它是由商品占有者的动机（Motive）决定的。在这个意义上，马克思反复强调：“异己的本质（劳动和劳动的产品从属于这个异己的本质，劳动是为这个异己的本质服务……劳动的产品供这个异己的本质享受）只能是人自己。”[②] 因此也只能由人来克服。异己的本质就是谢林早先从神学上阐述的人与上帝相脱离的学说。对谢林和对马克思来说，人类自身是历史的全权的主体，虽然他对历史无能为力，不能支配历史——一个“返回自身的上帝”。

这样看来，从上帝收缩的观念中得出的历史哲学的结论，具有谢林和马克思的历史构思赖以一致的某些要素。为了说明实践上必须废弃这个世界的腐朽性在理论上的可能性，把这个世界的腐朽性归因于历史的起源，是谢林和马克思的共同的实践需求。因此，他们在人们所说的唯物主义的倒置的框架辩证法（die Rahmendialektik）的领域内也是一致的。谢林用本体论的观

① 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第107页。

② 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第107页。

点把这种辩证法当做实存与实存的原因的最初关系的倒置加以发展。他把“基础”的重复倒置，把最初的关系的重建当做用哲学来解释世界史的主线。马克思遵循的也是相同的克服物质享受（Materialismus）的观念：这种克服物质享受的观念，就是把错误地提升为存在的东西本身的物质，重新降低为存在的东西的基础。他甚至采纳了谢林的无所不包的，既适用于自然又适用于历史的自然生长的东西的物质概念。他们都把物质享受的枷锁有朝一日将在其中得以消除的那种人类状况称为人们明确强调的“社会”[①]，并且认为，这种状况依赖于人类成功地把宇宙的自然，以及人的自然从其“无机的”形态中解脱出来。马克思写道：“人的自然本质首先是对社会的人说的；因为只有在这里，自然对社会的人来说是同人的联系，是为他人的存在和他人为他的存在：只有在这里，自然才是人自身存在的基础。”[②] 马克思在这里用一句言过其实的话结束了他的论述，从这句话来看，他似乎把谢林在《斯图加特私人讲演录》的最后所期待的未来时代理解为唯物主义：“社会是人同自然的完美的本质统一体，是自然的真的再生，是人的已经实现的自然主义和自然的业已实现的人道主义。”[③]

毫无疑问，唯物主义的倒置的框架辩证法，在政治经济学批判的这方面具有其特殊的意义；在这方面，物质既不是指一般的自然，更不是指物质生活过程的历史的自然生长；物质的生活过程对生活来说是独立的。物质作为自然的王国，只有当自然必然性的经济王国成为自由的社会王国的基础时，即只有当“社会化的人，即联合起来的生产者，理性地调节他们同自然的物质交换，并使其置于他们的共同监督之下，而不是被它——一种盲目的力量所统治时……”，物质才能成为人的生存基础。“但是不管怎样，这个领域总是一个必然的领域。只有在这个领域的彼岸，以本身作为目的的人类能力有了发展，真正的自由领域方才开始。并且这个自由领域，也只有建立在那个作为基础的必然领域上方才可以繁荣起来。”[④] 谢林在相隔雅各·鲍姆很久很久之后，用他的神秘主义语言表达了相同的关系：“只有克服了的自我性，即从主动性回到了潜能性的自我性才是善，并且根据潜能，只有被善降服了的善才能永久驻足于善中。”[⑤]

---

① 《谢林全集》德文版第5卷，第723页等。

② 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第129页。

③ 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第116页。

④ 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第963页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》德文版第4卷，柏林，1969，第292页。

虽然从谢林和马克思所说的话的历史哲学构思的联系中可以得出他们的话的共同属性，但是，把他们的话捏合在一起仍然是困难的。这种困难的根源是谢林不同意马克思得出的结论，而且，赋予他的哲学思维一种不同于马克思的哲学思维的方向。用谢林的话说，如果人类从外部借助于外在的东西而接受外在的东西对内在的东西的统治时，以及当人类从它自身方面借助于旨在维护生活的外在基础的努力能制伏外在的东西对内在的东西的统治时，才能打破外在的东西对内在的东西的统治，那么，扭转唯物主义的倒置的客观可能性，就只能从社会本身的物质生活过程中来理解。这样，实存的东西的和实存的原因的诸要素就能在其人类学上无疑是本质的，但本体论上恰恰是不可改变的相互关系中获得充分理解，也就是说，这些要素“基本上”只有在社会劳动的领域中才能被认识；其基础不是神话学，而是经济学。在对唯物主义的倒置来说是核心关系中的世界历史状况的变化，其特征不是“道德”意识的成熟程度，而是诸种“生产”力的成熟程度。更适用于对此进行分析的是黑格尔的通过对象化的外化的辩证法，而不是谢林的通过收缩的外化的辩证法。在这种辩证法的固定的框架内，马克思采纳的是黑格尔的辩证法，以便用历史的眼光去对待作为全部辩证法的辩证法。无论这只是一种技能，还是一种深湛的认识，这都是马克思的唯物主义辩证法的明确无误的框架。

劳动辩证法的唯物主义的自我扬弃

——谢林为人们接受黑格尔的辩证法做了准备

黑格尔在他的《逻辑学》中，在目的性的标题下发展了劳动的概念。目的性可以被理解为主观目的的最终实现。[①] 黑格尔告诉人们，主观的有目的的活动应该如何通过这种有目的的活动所提供的手段来实现，以及应该如何同时在〔同自然的〕沟通和协调过程中开展。“实现了的目的”这一段中的著名论述写道：“既然目的自身直接与一个客体相关，并使它成为手段，并且通过手段来规定另一个客体，这就可以看做强力。在这种情况下，目的显出与客体完全不同的性质，而这两种客体又同是相互独立的总体。但目的既然把自身建立为与客体的直接关系，并在自身和那个客体之间插入另一客

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第422页等。

体，这就可以认为是理性的狡狯。合理性的有限性，如前所指出的，具有这一方面，即：目的是关系到事先建立（前提），即客体的外在性……所以目的又摆出一个客体来作为手段，让这个客体代替它外在地消耗，把这个客体委之于磨损，而面对机械的强力时，则躲在这个客体的后面来保存自己……在这种情况下，手段是一个比外在合目的性的有限目的更高的东西——犁比由犁所造成的、作为目的的、直接的享受更尊贵些。工具保存下来，而直接的享受则会消失并忘却。人以他的工具而具有支配外在自然界的威力，尽管就他的目的来说，他倒是要服从自然界的。"[①]

劳动辩证法的关键，就在于主观的目的最终仅仅是在生产手段中本身客观上成了理性的手段。《精神现象学》中首先提出的对象化的辩证法，在《逻辑学》中获得了它的重要意义；马克思称赞说，黑格尔在《逻辑学》中抓住了劳动的本质，并且把"对象的"人理解为他自己的劳动结果。但是，马克思同时又有节制地说，黑格尔看到的只是劳动的积极方面，而没有看到它的消极方面。[②] 这就是说，在马克思看来，劳动者在其产品中的外化，具有双重意义，即劳动力既能成为一种对象和一种外在的实存，但也独立于劳动者，对他来说是异己的，是一种独立的力量；"他赋予对象的东西，同他是敌对的和异己的"[③]。马克思和黑格尔只是当人使用工具同自然相沟通和协调时，才承认劳动中蕴涵着理性；但是，马克思也看到了黑格尔的不足，那就是：黑格尔对自然的研究仍然受着自然发展的约束；沟通控制着应该沟通的东西（das zu Vermittelnde）——犁永远比享受更尊贵。

黑格尔不假思索地把他从劳动的目的性中获得的精神范畴运用于有机的生活过程的规定中。在生活过程中，自然的东西的再生和社会生活的再生完全一致，它们都是一个"自身永不停息的循环"[④]。马克思也用这种思想批驳自己。只要人类还在"死的"劳动统治"活的"劳动的条件下维持自己的生活，也就是说，只要人类还屈从于"同自然"的"物质交换"，就像屈从于一种异己的力量那样，而不是自觉地调整同自然的物质变换，只要在社会生活的再创造的领域中，主观的活动对"所要达到的目标"的客观的目的性不是有意识的和强有力的，社会就会受自然性约束，并且，社会生活的

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第437～438页。

② 见Landshut编《马克思早期著作》，第269页等。

③ 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第99页。

④ Landshut编《马克思早期著作》，第282页；参阅黑格尔《逻辑学》德文版下卷，第432页等。

过程实际上是一种自然过程。马克思把人类的史前史称为这样的历史，因为生活资料对生活本身的物质控制，“基础”，即手段对目的的控制，低级的东西对高级的东西的控制，外在的东西对内在的东西的控制，并没有被摧毁。在黑格尔的《逻辑学》中，从“有机的生活”向“绝对观念”的过渡，仍在那时的生活能够描绘的水平上。从道德向伦理的内心的和不确定的过渡，只是重复了劳动辩证法，而在劳动辩证法中，主观的有目的的活动被这种活动的手段的客观合目的性所超越。行动着的主体必须认识和承认，在实现他的目标，并且贯穿在实现这一目标的制度化的状况中，客观的善早已成为现实；而同客观的善的实现相比，意向性的目标却降低了，成了单纯的主观的东西[①]。在绝对的知识中，“现成的现实同时被规定为实现了的绝对目的”[②]。正是技术的劳动过程同有机的生活过程的这种双重的同一化，以及生活过程又同观念的绝对生活的双重的同一化，确保了双重同一化中的纯粹的、永不停息的循环，即确保了作为自然史的人类历史；人类的历史无法拯救，除非它通过永恒的死亡而摆脱永恒。

谢林试图通过把辩证法贬低为主观精神的这种形式（这种形式尽管是必然的，但同它的历史对象是不相适应的）来正确地看待历史的无条理性（die Áberschwenglichkeit）。马克思则是从唯物主义地理解客观精神中去把握辩证法的这种必然性和不适应性。只要人的生活还维持在异化了的劳动的形式中，他们就囿于循环过程中，这个过程就像自然界本身那样是自然产生的，并且，在这一过程中，沟通具有对应该沟通的东西的绝对统治。在这一循环过程中，外化仍保持着对外化和占有过程的控制，对象化仍保持着对对象化（Vergegenständlichung）和失去对象（Entgegenständli-chung）过程的控制。因此，辩证逻辑被视为“精神的货币”；辩证逻辑本身就是靠同唯物主义把社会生活的再建倒置过来的强制性联系生存的。在这种辩证法中，异化了的劳动的生活显现为唯一的、自然的和永恒的生活，并且，辩证法显现为这种生活的真理。马克思说：“因此，这种以其抽象形式表现出来的运动，作为辩证法是真正人的生活，而且，因为这种生活是一种抽象，是人的生活的一种异化，因此它被视为神的过程，或者被视为人的神化过程，是人的同他相区别的抽象的、纯粹的、绝对本质本身所经历的过程。”[③]

---

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第525～528页。

② 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆，1981，第528页。

③ Landshut 编《马克思早期著作》，第282页。

马克思是在谢林提出的存在物与它的基础的辩证法的框架内来理解黑格尔的辩证法的辩证的自我废弃的可能性的；马克思以唯物主义的，同时又是严肃的态度对待并且否认了黑格尔的辩证法。假若社会的必要劳动能在联合起来的生产者的监督下成为自由王国的基础，那么，〔始终被其手段的客观的合目的性所超越的主观的有目的的活动的〕那种关系一定能被设想为一种历史中可以废止的关系。辩证法本身，作为自身中没有开端和没有终结地循环着的沟通，对应该沟通的、有终结的主体（die zu vermittelnden endlichen Subjekte）的客观控制，随之也丧失了它的唯心主义的自我认识。辩证法清楚地认识到自己受着唯物主义的世界状况的禁锢，因此它只借助于辩证思维无法废弃这种唯物主义的世界状况。这种在谢林那里，特别是在马克思那里的批判观点，产生于对改变实践上所经历的头足倒置的、先于一切理论的需求。把人类从物质的统治下解放出来的必要性，把物质的力量降低为独立的历史主体的基础的必要性，即降低为社会主体的基础的必要性，同样也是实践的；而社会作为类的社会，它监督着可以支配的东西，并且尊重不可支配的东西。

当人们，例如恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）[①]，为了从理论的必要性上给实践上必要的铲除腐朽的世界以保障，试图用历史唯物主义进一步发展自然哲学家谢林的正在产生的自然的中心范畴时，他从谢林对自然哲学的展望中来理解马克思，当然是太过分了。[②] 布洛赫强调物质即原则："毫无疑问，唯心主义者在论述物质方面绝没有制造出一个研究领域。然而，他们在唯心主义的思想史中提出的许许多多值得思索的、试图规定物质的论述，却使唯心主义思想陷入尴尬。唯心主义者用亚里士多德的思想对可能性中的存在（das In-Möglichkeit-Sein）进行的尝试，仅仅是诸多尝试中最重要的尝试；在唯心主义的继承者所作的诸多尝试中，有托马斯的尝试，即认为物质是个性的原则（Materie als Prinzip der Individuation）；有阿拉伯哲学家阿威罗伊（Averrois，即伊本·路西德）的几乎是内在的别出心裁的尝试（把物质视为富有创造力的自然）；有 Franz von Baaders 富有幻想色彩的尝试（把物质比

① 恩·布洛赫（1885～1997），德国哲学家，1933 年流亡美国，1948 年返回德国，任莱比锡卡尔·马克思大学教授。1955 年获民主德国国家奖。后来，由于与当局分歧越来越大，1957 年逃亡国外。1961 年任联邦德国图宾根大学客座教授。一生著作甚多，其中有：《主体与客体》（1951）、《希望的原理》（三卷本，1954～1959）。——译者注

② 参阅哈贝马斯的《恩斯特·布洛赫——马克思主义的谢林》，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971，第 147 页等。

作抵御混乱不堪的阴曹地府的保护伞）……只有对物质的这种认识——在对物质的认识中，生活和人们设定的诸种目标不是什么外在的东西，而是人的最本质的功能和更富有生活质量的生存方式，才符合现实的辩证法——人才能被理解为客观的物质本质。这就是说，世界为真正的和介入世界的意识不仅提供了席位，而且是最高的席位；世界和真正的意识一样，是物质的眼睛和理论与实践的器官。"[①]

事实上，马克思也承认"人的物质生活和精神生活同自然相联系，其意思无非是说，自然同自身相联系，因为人是自然的一部分"。[②] 尽管自然可以通过人的劳动不断推进自己的创造过程，但是，从有目的活动的人的有限的和最终的观点出发，确保在物质中作为原则加以阐述的自然和社会的同一性，确保有机生命和历史过程的同一性是不可能的。[③] 唯物主义不是本体论的原则，而是社会状况的一种历史征兆，在这样的社会状况中，人类迄今并没能成功地消除外在的东西对内在的东西的实践上的统治。相反，唯物主义不能保证主体的有目的的活动未来必然能够与服务于人类的自然界的客观的合目的性取得一致。假如《巴黎手稿》表露出用唯物主义去确定世界历史观的意向，即理论上用同一性哲学从蕴藏在物质生活过程中的辩证法中推论出社会的解放、自然的再生，以及在人的自然化中和自然的人化中完美地实现社会的解放和自然的再生的意向，那么，经济学家的马克思后来确实从消极方面把这种历史观确定为实践上正在进行和应该进行的消除"糊涂观念"，这些糊涂观念是随着世界性的享乐主义不断形成的经济和政治危机出现的。但是，没有解决的问题是，即使由批判所引导的实践，使理性调节的生活过程成为一个解放了的社会的基础，成为谢林的时代哲学所说的"物质"，但人们在同自然进行有目的的活动中想到的东西，对自然来说，是否仍然是异己的和外在的。

① 恩斯特·布洛赫：《主客体》，柏林，1951，第415页等；补充版，法兰克福，1962。

② 马克思、恩格斯：《短篇经济学著作》，柏林，1955，第103页。

③ 对布洛赫的唯物主义同一性哲学前提的批判，请参阅A. 施密特《马克思学说中的自然概念》，法兰克福，1962。

六　介于哲学与科学之间：作为批判的马克思主义

（1）国家与社会的“分离”，对资本主义发展的自由阶段来说是典型的；这一分离在有组织的资本主义阶段停止了，这对国家和社会的相互交叉和重叠是有利的。商品交换领域和社会劳动领域十分需要一种集中的管理形式，因此，昔日按照自由市场的规则把管理权转让给私人的资本主义社会，必须在许多交往领域中让社会交往先在政治上进行协调。但是，当资本主义社会的构成不再是作为国家的前提和基础时，国家和社会就不再处于上层建筑和基础的古典关系中。那种方法上起初把社会的经济活动规律孤立起来的观察方式，只有当政治依赖于经济基础，并且又不反过来，把经济基础的功能理解为用政治的自我意识来解决已经形成的冲突的一种功能时，才能要求在社会的生活联系的基本范畴中把握社会的全部生活联系。[①]

（2）此外，在先进的资本主义国家中，甚至在广大的居民阶层中，不管怎么说，生活水平是大大提高了，以至于对社会解放的兴趣不再能直接在经济表达中表现出来。“异化”失去了它的经济上显而易见的贫困的形态。异化劳动的贫困症出现在异化的自由时间中。坏血症和佝偻症发生在心理压力引起的诸种干扰中；饥饿和劳累在受异己控制的兴奋的无聊中，在不是“自己的”需求的满足中，保持着它们更加微妙的和甚至于连阶级特征都不是的形式。“抗拒”现实的形式更加隐秘，即使像既往那样，也许是更加伤神的。[②] 同样，统治作为异化的另一面，放弃了在雇佣劳动契约中所确立的暴力关系的赤裸裸的表现。随着“服务者”的经济地位和政治地位有了保障，人的统治关系换成了看不出是谁在间接操纵的强制；在越来越多的社会

① 斯诺菲尔德（A. Shonfield）：《有计划的资本主义》，科隆，1968。

② H. 马尔库塞：《爱欲与文明》，斯图加特，1958；德文的标题是《欲望的结构与社会》，法兰克福，1965。

生活的领域中，指令失去了它的命令形式，并且在社会技术占据统治地位的情况下发生了变化，以致处于服从地位的人们得到了很好的整合，因而能在自由的意识中干他们应该干的事情。

（3）在这种情况下，一个未来的社会主义革命的指定的承担者，无产阶级，作为无产阶级自行消失了。于是，人民大众，根据他们在生产过程中的客观地位，就成了“无产阶级”；它对生产资料没有实际的拥有权。对此，所谓的人民的资本主义（Volkskapitalismus）也无法作任何改变；今天，在资本高度集中的情况下，那种非政治形式的、仿佛是民主的监督，即建立在私有制的永久基础上的民主监督没有前途。[①] 但是，另一方面，〔劳动者〕被排除在占有生产资料之外，同克扣社会补偿（收入、保险、教育，等等）不会这样相联系，以至于这种客观状况仍然会被主观上当做无产阶级的状况来认识。阶级意识，尤其是革命的意识，今天，即使在工人阶级的核心阶层中也难以得到确认。[②] 在这种情况下，任何革命的理论都失去了它的接受人；因此，论证不再能变为口号。提倡批判的人（如果还有这种人的话）的心脏停止了跳动；因此，马克思的希望——革命一旦掌握了群众，就能变成物质力量——今天似乎必然落空。但是，各国内部已经平息下来的阶级斗争，在资本主义和社会主义“阵营”之间的国际范围内仍有发生。

（4）俄国革命和苏维埃制度的确立，终于成了事实，这一事实平息了关于马克思主义的系统的讨论，大多是关于马克思主义的讨论。由脆弱的无产阶级发动的、由小资产阶级的和前资产阶级的农民群众所代表的反封建运动（这一运动在列宁主义培育的职业革命家的统治下，1917 年 10 月消灭了议会和苏维埃的双重统治），并没有直接的社会主义目标，但是，它却建立了一种干部统治，斯大林依靠的就是这种干部统治。10 年之后，随着农业的集体化，社会主义革命才由上而下，以官僚主义的方式而开始。苏维埃的马克思主义，是从反对法西斯战争中作为世界强国出现的，这就决定了建立在资本主义基础上的、有组织的西方领导力量，在维护自己制度的稳定性上，头脑要高度清醒。对广大社会领域的强制性监督，保障人们社会地位和均衡社会补偿的许多组织形式，有一种制度化的不断改革的性质，因此，资

① 参阅阿恩特（H. Arendt）《西德经济中的集中》，Pfullingen，1966；胡夫施密特（J. Huffschmid）《资本的政治——联邦德国的资本集中和经济政策》，法兰克福，1969；G. 考尔科《占有与权力——美国的社会结构和收入分配》，法兰克福，1968。

② 波皮茨（Popitz）等：《工人的社会形象》，图宾根，1957；F. 凯恩、M. 舒曼：《工业劳动和劳动者的意识》（两卷本），法兰克福，1970。

本主义通过“自我约束”的力量实行自我调节有了可能；在美国，人们把这种发展简称为新资本主义（new capitalism）。[①] 相反，社会主义的苏维埃道路，为发展中国家介绍的似乎只不过是一种缩短了的工业化方法；这种方法同实现真正的社会解放相去甚远，甚至在时间上使自己落后于资本主义的法治国家的成就，成了一党专制的合法的暴政。当然，苏联从速度上成功地提高了生产力，这种速度使它能够在“赶超”的口号下，为实现最高的生活水平进行和平竞赛。这在长时期内也涉及社会结构和统治机器，因此，两种制度在福利国家实行的大众民主的中等水平上的比较无法回避。一个“在异化中自我感觉良好”的社会，一个彻底地和不停顿地抵制从意识中生长出芒刺的社会，内部蕴藏的危险，即反映在“勇敢的新世界”的消极的乌托邦中的危险，当然不可能因此而被排除。诚然，如果最好的制度和永世的和平、最大的自由和完美的幸福的旧的乌托邦思想，作为理性的动力是一种理论，如同人们常看到的那样，是一种被曲解为仅次于神话的理论的基础；如果政治实践永远必须用这种理论使自身合法化（因为这种理论已经用投资的形式成了国家的意识形态），那么，人们就可能和赫尔伯特·马尔库塞一样，慎重地思考这样一个问题：这样一种制度是否最终面对人们已经给指出的那些危险也无须纠正。[②] 首要的危险当然还是那些从世界战争的紧张局势中——原子均势只是脆弱地防止了世界战争——每天不断出现的危险；这些危险是如此令人胆战心惊，以至于几乎没有一个人敢于无视两大阵营间的和平共处是否能，以及如何能从制度上得到保障[③]这样一个预先提出的问题，并且不对这一问题作出种种思考。

同马克思主义的辩论

——典型的反应形式

上述四种事实，在反对马克思主义理论的思想影响中，尤其在反对它的被凝结为世界观的并被斯大林法典化的辩证唯物主义（Diamat）（直到 60 年

---

① 参阅这些理论的马克思主义批判，载 Monthly Review，XI，H. 3/4，1959；以及刊载于 *Periodikum* 1959 第 12 期中的批判，也可参阅 P. A. 巴安、P. M. 斯维齐《垄断资本》，纽约，1966。

② H. 马尔库塞：《苏联的马克思主义》，纽约，1958。

③ 当然，这种前景自 1960 年以来发生了重大变化，特别是由于中国的政治作用和第三世界的民族解放运动。

代中期）中，形成了一个难以逾越的障碍。对马克思主义的反应的种种理论形式，也受到了这四种事实所形成的无声力量的影响。甚至在今天，这些形式仍然以国际上变换着的阶级斗争在各党之间形成的敌友关系的力量为特征。[①] 我们把一系列典型的反应形式作如下的区分。

（1）在不考虑苏联马克思主义自身想要达到的目的的情况下，明确地把苏联马克思主义的政治形态和意识形态作为科学分析的客体。属于这一范畴的，一方面是对苏联马克思主义体系（作为独裁统治的典型）所作的富有成绩的政治学研究。受过马克思主义教育的理论工作者，如弗兰茨·诺伊曼（Franz Neumann），对法西斯的研究始终着眼于经济利益的格局同政治制度的联系；然而，他们在此期间，却几乎没有作与苏联马克思主义本身相应的马克思主义的分析。[②] 用孤立的方法去看待政治事物的结构的这种狭隘观点，尤其在观察这样一种对象时是有问题的；这种对象的内在要求就在于，在社会再生产过程的合理的、有组织的进程中，从实体上改变政治关系，即把这类政治关系作为政治形态来解决。

属于同一分析范畴的，还有对苏联意识形态所作的富有思想的文化科学研究。例如，弗格林（Vögelin）试图把苏联的意识形态从宗教史上归为早期基督教教义的衍生物，或者如洛维特（Löwith）试图将苏联的意识形态归为犹太基督教的末世论。除此之外，最常见的是，人们试图从哲学史上把苏联的意识形态归为德国唯心主义思辨的派生物：从青年黑格尔派对黑格尔辩证法的简单占有中，得出一种理性上无法证明的绝对知识（Totalwissen）；这种绝对知识又为没有人性的结论的绝对计划（Totalplanung）奠定了基础。马克思主义被表述为理性上无法解释的宗教信仰或者哲学信仰的世俗化。这种分析满足于利用已经揭示的精神史上的相似点，却把这种理论对认识社会的运动规律的内在要求又丢在观察之外。

此外，人们还论证了马克思主义对辩证法的过分夸大，而被夸大了的辩证法反过来又回击马克思主义。卡尔·施密特（Carl Schmitt）就试图证明，（苏联的）政治实体力图把政治变成理性管理，但在革命初期就把政治变成了极权统治，这是应当废除的统治。卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）也提出同样的想法：用神秘的、宗教的或从哲学上来解释的先验论，在力图把先

① 当然，越南战争重新唤起了人们对帝国主义和国际工人运动结局这一问题的严肃的理论兴趣。

② 参阅库龙（J. Kuron）、莫采尔夫斯基（K. Modzelewski）在其《垄断资本主义》（汉堡，1969）中对马克思主义所做的出色研究。

验论变成一种绝对科学时，恰恰由于把批判概念变成了意识形态而自食其恶果；意识形态的枷锁无疑应该被砸碎。

（2）在另一个层面上出现了从神学和哲学上同马克思主义进行的辩论；辩论赞同马克思主义的意图，并且有时接近于部分地接受马克思主义。这尤其适用于一部分天主教以及受新教影响的哲学。在这方面[①]有两种典型的观点：一是兰特格列勃（Landgrebe）的神学哲学观，另一种是麦茨克、蒂尔（Metzke，Thier）等人的哲学人本主义（philosophische Anthropologie）。

人们用马克思的革命人道主义观去理解马克思的自然主义，并且把它同马克思的后继者恩格斯、考茨基、列宁和斯大林的形而上学的唯物论加以区别。马克思的地位，可以用他同黑格尔的关系来衡量。在当时西方形而上学的历史背景下，随着以柏拉图（Plato）、笛卡儿（Descartes）和黑格尔为标志的形而上学的划时代的变革，黑格尔成了新时代的意识的幸运和不幸运的结束，之所以如此，首先正是因为他随着他的绝对理性体系的研究，使自己陷入了在他青年时期的神学著作中，用他对理性的卓越理解而大胆预见到的、辩证法似乎已经摆脱了的困境。马克思则回到了（当然是不自觉的）这个被人们忘掉了的出发点上，即回到了复活人与自然，以及人与人相互之间的所有已经僵死了的诸种关系的问题上。马克思的自我异化（Selbstentfremdung）的辩证法，是在这样一个领域内发展起来的，这个领域首先是由于理性的百科全书式的辩证法解决不了黑格尔本人曾经满怀希望地批判"法定性"（Positivität）而展开的问题才形成的。如果说，世界的"复活"和自然的"复活"，应该从生活的概念中来设想，而生活的概念，正如在青年黑格尔的著作中所说的，只能在基督教的启示中来实现，那么，青年马克思著作中的无神论尝试立即成了骇人听闻的事情。兰特格列勃有趣的表述方式把马克思纳入了后期海德格尔的存在史的展望中。无疑，兰特格列勃以此预断，真理只能以圣徒的冥想的方式来实现，而不能以受批判指导的实践来建立；但是，在这种可以说是唯心主义的偏见中，马克思主义的激进要求以及它的基本观点的真理性，尽管被纳入了信仰和揣想的领域，但还是得到了讨论。[②]

占有哲学的另一条道路，把青年马克思引向关于"人的图景"的探讨。

---

① 基督教研究会的马克思主义研究，图宾根，第1卷，1954；第2卷，1957；第3卷，1960；第4卷，1962。

② A. 韦尔玛（Wellmer）在其文章《批判的社会理论和实证主义》（法兰克福，1969）的第二章中，同兰特格列勃的观点展开了争论。

青年马克思首先在《巴黎手稿》中分析了异化劳动的结构，并且使用了一些来自黑格尔的精神现象学中的、被转换成了费尔巴哈的人本学语言的核心范畴。于是就出现了这样一种现象，似乎马克思在谈人的“客观本质”时认为，人作为自然本质，自身首先是劳动产生的。马克思想用人本主义的观点，或者想用基本的人本主义观点把人的本质力量的外化，以及把人同自然的交换，把人对客观的本质力量的占有，把人的实现和人在其通过社会生活的理性的再生产所产生的和自由表现出来的本质中的实现，一句话，想把这种联系解释为一种固定的结构。然而，这种联系却被发展成了对具体情况的特殊分析，即被发展成了对通过雇佣劳动和资本的辩证法产生的“劳动阶级状况”的特殊分析。[①]

马克思占有哲学的两种形式，发现了它们的局限性，那就是它们不愿抛弃废止了唯物主义批判的“哲学前提”；而唯物主义批判的批判成就，首先就是使哲学陷入了哲学的自我意识的贫困中，即使哲学陷入了一种既不能解释自己的起源又不能通过自身去完成自己的任务的认识中。

（3）于是，出现了一批把哲学作为原始哲学（Ursprungsphilo-sophie）来批判，并以此来打破这些局限性的学者。[②] 他们用实践的观点去占有历史哲学的基本观点，并且清楚地看到了马克思主义（不管它是以何种形式出现）对本体论所作的错误的解释和理解。他们知道，马克思从未对人的本质，以及对社会的本质提出过问题，并且，从未对存在的意义（der Sinn von Sein），从而对社会存在的意义是如何形成的提出过问题，即以这样的方式提出过问题：为什么存在和存在物（das Seiende）是这样，而不是别的样子？马克思没有提出过这个问题，而始终只是，而且一再地把十分容易理解的异化问题引向这样一个最初的问题上：为什么既定的历史的和社会的状况（我必须在这种历史的和社会的状况的强制下维护、安顿和过我的生活）是这样，不是其他样子；为什么这个存在物是如此，而不是别的？然而，众多的哲学家和社会学家们（在他们头脑里，一种相同的、受认识指导的兴趣仍然在起作用）却不像马克思那样，把在哲学概念和社会学概念上所做的努力直接运用于社会生活的再生产的领域上。因此，自黑尔夫丁（Hilferding）[③]

---

① G. 希尔曼（Hillmann）：《马克思和黑格尔》，法兰克福，1966。

② Th. W. 阿多尔诺：《认识论批判的批判》，斯图加特，1956，尤其是文中的导论，第 12 页等。现在，这篇文章刊载于《阿多尔诺全集》第 5 卷，法兰克福，1971。

③ R. 黑尔夫丁（Rudolf Hilferding，1877～1941），奥地利—德国社会科学家、政治家。——译者注

以来，几乎没有出现过可以与马克思主义的经济学家相媲美的经济学家。[1]相反，他们从事的研究是被马克思算作上层建筑的诸种推导出来的现象。无疑，这里反映的不只是这样一个事实，即随着世界各国内战的尖锐化，限制与制裁也在加剧，从积极方面看，与这种消极动因相一致的是这样一个事实：随着异化形式的多样化，意识形态批判赢得了迫切性。当有组织的资本主义制度强调把生产和就业相对地稳定在一个高水平上，通过官方的制度上的强制措施仍然平息不了经济冲突或者使经济冲突转向军事扩张时，批判就会首先在“文化”领域中，而不是在所谓的基本需求领域中来寻求被否定和被颠倒了的需求的满足。这样，批判追随的只是从趋势上看已经从劳动市场的经济机制过渡到了自由时间市场的社会心理机制的诸种压制的力量；一句话，受操纵的文化消费，证明的也许只是一种以新的、无疑更优越的形式的旧的权力关系。[2]

在一批岁数较大、仍然同马克思主义传统有联系的学者中，时常有以不明显的正统的形式表现出来的研究：在文化批判的运用中，出现了马克思的劳动价值理论的范畴，然而，本身却没有证明自己就是马克思的劳动价值理论范畴。在美学反思的、具有外国特色的幽灵中，仍然有着长期受到排斥的政治经济学批判的某些研究。这种以语言表达出来的研究越少，人们对它的呼声就越难以理解，就会对它保持沉默。这种难以被人理解的情况延续得越长，难以理解性就越增加，这自然就让人们产生这种研究是否仍然存在的怀疑。在比较年轻的人中（这些年轻人首先是由于同惨败的法西斯保持距离，而熟悉了马克思主义传统），出现了一种互为因果的现象，这就是历史地回归到原本的马克思，重点地反对随着恩格斯已经出现的马克思主义的“衰败的历史”。他们喜欢称自己是马克思主义的反对者，是马克思学家（Marxologen），并且，在哲学史的包装下，对某些问题，尤其是对意识形态概念、唯物主义辩证法和革命的策略，与马克思主义展开十分不同的研究；这是一种摇摆不定的正统派，而且，当他们难堪地不敢涉及政治经济学诸种问题时，他们同马克思主义的体系联系究竟达到了什么程度，连他们自己也说不清。

（4）属于这种特有的、在沉默寡言的马克思正统派（Marxorthodoxie）

[1] 参阅本书第306～317页中哈贝马斯的读书笔记。

[2] M. 霍克海默、Th. W. 阿多尔诺：《启蒙辩证法》，阿姆斯特丹，1947；H. M. 恩岑斯贝格：《意识工业》，载 *Einzelheiten*，法兰克福，1962。

和十分健谈的马克思历史学派（Marxhistorismus）之间摇摆状况的，是一种科学—政治的活动，在这种活动中，是几十年来几乎停止了的同马克思主义的经济的和社会学的专业讨论；从实证科学的官方立场上看，这一讨论“已被克服”。马克思主义的经济学和社会学，自第一次世界大战以来，自身几乎没有什么发展。只有几位盎格鲁撒克逊的学者，其中有美国的 Paul M. Sweezy 和 Paul Baran 及英国的 Maurice Dobb 与其学生 Ronald L. Meek，还在力求同现代研究并驾齐驱；他们也做出了成就，而且他们的成就超越了宗派主义作家的典型的水平。①

社会学的发展则不相同，因为它根本不同劳动价值学说的系统的基本观点进行辩论，而只同既定的理论推论进行辩论。它把一些原则性的问题放在一边，而只从劳动价值学说体系中抽出某些部分，使之对自己有利。早在 20 世纪 20 年代，曼海姆（Mannheim）就用科学社会学的形式把意识形态学说加以同化。后来，G. 弗里特曼（Friedmann）又将《资本论》第 1 卷中的著名章节（第 13 章）纳入了他的劳动社会学（Arbeitssoziologie）中；甚至，马克思主义的社会学核心理论——阶级学说，最终被解释成了社会阶级的学说，今天又被融入了权威性的结构功能主义理论。② 所有这些情况，当然都是在社会科学劳动分工的前提下形成的；舒姆彼德③在他的富有特色的关于资本主义和社会主义的全部发展理论的评述中，谈了自己的看法，他写道：“我们必须做信仰者不喜欢的事情……他们最反感的就是人们仔细地分析马克思的著作，并且系统地进行讨论。他们可能会说，这种行为本身说明，资产阶级无能把握辉煌的全局，而这个全局的诸个重要部分又相互补充，相互解释，因此，如果看到的只是其中的某一部分或某一方面，那就不能认识全局的重要意义。在这种情况下，我们别无选择。”④

舒姆彼德当然没有说明，并且似乎也只能谈及制度化了的科学活动，即为什么他除了把马克思主义的学说分成两种科学的和两种非科学的学科之外，别无其他选择。他经常把经济学要素和社会学要素分开研究，并且细心地把这些要素从“哲学”框架中分离出来，并使这些要素摆脱企图对读者

① 关于重新活跃起来的政治经济学讨论，请参阅哈贝马斯在本书中的读书笔记。

② 本第克斯（R. Bendix）、S. M. 里普赛特主编《阶级、地位和权力》，纽约，1966。

③ 舒姆彼德（Schumpeter，Joseph Alois，1883～1950），奥地利—美国经济学家。其主要著作有：《经济发展的理论》（1912），《资本主义、社会主义和民主》（1942），《经济分析史》（1954）。——译者注

④ J. 舒姆彼德（Schumpeter）：《资本主义、社会主义和民主》，伯尔尼，1950，第 17 页等。

施加政治的和教育的影响。于是，他一开始就从理性的考察中，获得了三种不同的观点，这就是：第一，从分析上加以分离的经济学观点和社会学观点在作为整体的社会中的先前的一体性；第二，对作为一种历史过程的社会的辩证的理解，历史过程在同可确定的倾向的斗争中，从一种社会状况中创造出另一种社会状况；第三，理论与实践的关系，这是马克思主义着重反思的一种关系，因为马克思主义的科学理论结构，从政治意图上看同历史哲学一致。排除了这三种对马克思主义的基本问题来说是建设性的因素，就会将马克思主义还原为“纯粹的”科学，就像先前那样，还原为“纯粹的”哲学。如果按照逻辑实证主义的说法：科学陈述只能从假想和推断的体系中获取，而科学陈述或者它的推论可以通过经验来检验，即可以通过基本原理来证伪，那么按照马克思主义的学说自己的要求，作为全部学说就不能包摄在科学里面。马克思主义的学说当然愿意接受科学陈述的监督；但是，为了把社会理解成历史上形成的整体，以达到批判的政治实践的助产术的目的，从一开始就需要将从前依附于健全的人类理智和它的偏颇的非理性的语用学（Pragmatik）的诸阶段理性化。这就是说，这些阶段的理性化，用对象化的科学计算和实验是不能实现的。科学，作为证伪的力量（als falsifizierende Instanz），应该始终发挥作用。如果人们起初就严肃地对待这种要求，那么科学就会实际上令人信服。舒姆彼德以讽刺的口吻写道：按照社会科学分工的观点，马克思主义的“组成部分”的独立化，保留的只是支离破碎的东西（disjecta membra）；这些东西则是从同实践相关的作为整体的社会理论的辩证思想认识（Sinnverständnis）中产生的。[①]

追求理论与实践统一的实证主义解释

在作为一个历史的整体性的社会概念中，马克思能够把后来分裂成为一个个社会科学学科的特殊的专业对象维系在一起。在“综合”上取得的成功，后来（post festum）未能把今天出现在经济学、社会学、政治学和法学之间的鸿沟弥合起来——未能把社会生活联系在一起。在洛恩茨·冯·斯泰因（Lorenz von Stein）的年代里，全部国家学说（Staatswissenschaft）都十分关注社会生活的联系。因此，关注社会生活的联系，并不是马克思主义的

① 这里和下面的论述，请参阅哈贝马斯在《社会科学的逻辑》（法兰克福，1970）、《认识与兴趣》（法兰克福，1968）和本书导论中的观点的变化。

特权。

毫无疑问，诸种社会科学在此期间，只有在它们的分工的基础上，方能取得令人骄傲的认识上的进步，这一认识进步又把社会科学的某些学科引导到了与诸种自然科学并驾齐驱的地位，然而，这一进步付出了代价，诸种自然科学所承担的代价则远远小于诸种社会科学，当诸种社会科学还根本没有意识到这种情况时，尤其如此。我们想举例说明，一门科学，譬如现代的社会学，为何当它的某一认识受到越严格的判断时，它就必须越严格地限制它的可能的认识领域。

（1）今天，社会学把人看成是社会角色的承担者。随着这一范畴的引入和运用，社会学就开始了对社会行为领域的精确分析。只要相关集团（Bezugsgruppe）的行为期待所作的“角色”定义表现为一种历史概念（eine historische Gröβe），角色在人类的历史发展过程中发生的变化就永远不是社会学研究的对象。愿意正确研究社会现象和所发生的事情（gesellschaftliches Geschehen）的过程特征及其冲突的动力理论（dynamische Theorie）也无法逾越这一限制。这样看来，动力理论的研究方法也不是历史的。只有在工业社会的进步阶段中，随着马克斯·韦伯（Max Weber）所说的工业社会状况的理性化，种种机构和制度功能上的相互依赖和补充的作用的增长，主体才能被解释成为社会义务的实存样板（Schnittpunktexistenz）；社会功能的日益增加也要求主体自身成为社会义务的实存样板。不断变化的行为模式的多样化、独立化和迅速推广，正如资产阶级的意识，尤其是18世纪资产阶级的意识所表明的那样，使得人的社会“角色”面对“外化”的人，以及意识到自己的外化从而要求发展自身的内在性的人，有了准物的实存（eine quasi dingliche Existenz）。马克思深信，行为方式的物化，必定导致交换关系的发展，最终必定导致资本主义生产方式的发展。我们暂时撇开这个话题。然而，可以肯定的是，角色范畴的富有成果的分析，依赖于社会的发展水平，而富有成果的分析，首先要在社会的种种关系上得到证实。但是，如果这种分析成果普遍运用在社会关系上，而且成了一种全面的历史范畴，那么，角色分析必然以它自身的历史局限性否定社会的发展是一种历史的发展。因此，社会对个人来说似乎是外在的，不管个人，如中世纪的农奴是否归属于少数自然产生的那类角色，或者如工业发达的文明社会中的职员是否归属于多种多样的、迅速变化着的、从某种意义上说是交替的那类角色，在发展的这个维度上，个人在承担角色和变换角色方面的自由都随着对待角色的态度的机遇而增长。但当人们看到自己不得不服从于外在指定的角色时，个人在

承担角色和变换角色方面产生的则是一种新型的不自由；角色越是外在，其内在性也许必然越深。

忠实于角色分析的社会学势必超越这一发展，必将把历史的发展归结为日益相同的基本关系的社会变化。角色本身与角色承担者的地位是不变的，似乎社会的生活联系对人的生活本身来说是外在的，而且方式总是相同的，正如康德在经验的特征与思维的特征的比较中所描述的那样。[①]

（2）为了认识的进步，社会学在此期间，面对社会的历史特征不仅付出了方法的盲目性的代价，同时也付出了方法上节制自己的代价；面对它自己的行为实践结论，它不得不接受限制；这一限制不仅使它错误地看待对象，甚至也错误地看待自己。这也可以用同样的例子来证明。把角色承担者的科学的构思同现实的人的道德决断严格区分开（这类似于康德把现象和实在分开），可以用来解释作为科学家兼政治家的社会学家陷于其中的冲突状况。按照众所周知的解决价值判断争论的办法，社会学家必须严格地把下面两个方面加以区分：一方面，用经验理论上已获得的对问题的解释方法来回答技术问题；另一方面，用传统上或者哲学上已获得的对规范问题的解释来回答伦理问题和政治问题。然而，今天的社会学却日甚一日地成了行政管理的辅助科学。社会学研究成果的技术上的转化，不再对分析模式发挥作用，而是对本身已经模式化的社会现实产生影响。因此，社会学的独立始终是一种幻想。从社会政治的结果上看，社会学家尽管要求研究各不相同的对象，但始终同现实的人，同活生生的社会关系相联系。

角色理论反过来又影响了社会学家的活动，这一影响又使角色理论的基本问题显现出来，即如何能把现象的构成和社会存在的联系纳入反思本身，理论如何能够赶上理论与实践的关系，理论如何能够预见理论与实践的关系。人们试图在非价值化或者价值中立（Wertfreiheit）的基础上，用下述要求来解决这个问题，即社会学家在解决他所遇到的相关问题时，应该选择的方案是个人自由。达伦多夫（R. Dahrendorf）在他的文章《社会性的人》（*Homo Sociologicus*）中写道："如果社会学家选择的是能够经得起考验的理论，而这些理论关注的又是个人的权利和完美，那么，这些理论对科学活动的纯洁性来说是没有危险的。在对社会进行科学研究时，牢记使研究成果尽

① 关于保守的角色理论的修正（它进一步削弱了这种想法），可参阅L. 克拉普曼《同一性的社会学维度》，斯图加特，1971；H. 波皮茨：《社会角色的概念》，图宾根，1967；H. P. 德拉伊策尔：《社会灾难和忍受社会造成的灾难》，斯图加特，1968。

可能地用在有利于和造福于自由的个人身上，这从方法上讲完全无可怀疑。"①

但是，如何使这些既定目标在具体情况下得到理性的证明呢？此外，这些指导认识的兴趣（die erkenntnisleitenden Interessen）只是对问题的选择具有指导意义，还是对基本的、系统的范畴的选择也具有意义呢？思维性的前认识（Vorverständnis）难道不能在辩证地把康德与黑格尔的批判相区别的意义上，同时融入经验性质的社会学的构思中吗？然而，黑格尔却正确地向康德证明，他从他的功能性的（通过认识的可能性的先验条件得到证明的）真理概念中也不能完全取消实体的要素，并且证明，他必须以理性和自然、主体和客体的事先的相一致为前提。② 显然，马克思使理性和自然、主体和客体的辩证关系失去了唯心主义根基。马克思把精神自身的活动（在精神自身的活动中，主体和客体过去和现在都是相互结合在一起的）解释为人通过社会劳动的自我产生。"主客体的统一性"，既不是作为精神的人，也不是作为自然生物的人生来就有的，这种统一性只有在同自然界的劳动交换中，作为人与自然的相互形成过程，通过实践形成的。人的一切可能的经验，是在这种实践的水平上保留下来的，实践基础上的经验，始终也是人们感兴趣的经验。

当然，在人们感兴趣的经验中产生的主客体的统一性，通过由科学方法导致的主客体的分离而形式化，但从来没有完全被中断。经验的种类（die Arten）和经验的科学性程度，只有根据兴趣的内在联系（die Interessenbindung）能在何种限度内被形式化才能有区别。人们对占有现实过程的感兴趣程度是很高的：这种兴趣是基本的，并且在几乎所有的历史状况中和社会状况中都富有活力。此外，兴趣随着它实际上成为占有，首先是占有自然，反过来又被其取得的成果所证实，通过兴趣—占有—兴趣的循环过程而稳定下来。所以，这种兴趣在基本认识（Erkenntnisansatz）中扎根，并在基本认识中"消失"不足为奇。然而，这种兴趣在社会科学领域中必将成为问题。自然"自身"发生了什么，我们并不知道，我们也无须知道，因为我们对自然的"命运"，从"实践上说"并不感兴趣；然而，通过科学（物理学）范畴的运用，以及通过应用科学（技术）的技术手段的运用，我们可以占

---

① R. 达伦多夫：《社会性的人》，载《科隆社会学和社会心理学杂志》，X，1958年3/4，以及作者的《社会科学和价值判断》，载《社会和自由》，慕尼黑，1961，第27页等。

② 康德：《纯粹理性批判》德文版，第651页。

有自然。但是，我们对社会的命运感兴趣。因为，即使我们在认识中（想象的）把自己置于社会生活联系之外，并且与社会生活联系相对立，我们仍然隶属于这种联系，是它的构成部分，何况我们在认识活动中既是主体又是客体。在科学理论的基本认识中首先只是扎了根的、对拥有社会的兴趣，同对社会“自身”的兴趣既同步又相互影响。因此，不管如何，一种从令人感兴趣的经验中产生的对社会整体性的前认识，进入了理论体系的基本概念中。

但是，当同情况相联系的、带有必然性的经验也一并进入严格科学的基本认识中时，指导认识的兴趣必须受到监督；作为客观兴趣，它必须合法化，除非人们想随心所欲地中断理性化的过程。不论一体化的理论（Integrationstheorie，它产生于社会危机的不安全感）把社会的系统理解为均衡的和持久的制度的一种机制，或者冲突理论（Konflikttheorie，它产生于对强制的政治一体化的安全的失望）把社会系统理解为一个由于内部矛盾始终公开的和变动的统治链条，它们对整个社会的一种预见性的解释都始终融入基本范畴的选择中。其中一个典型的预见性解释，就是社会作为整体是什么样子以及应该是什么样的一种前认识；而在生活中令人感兴趣的经验就是不把“存在”（Sein）、“应该”和“责任”（Sollen）相区别，正像它把自己在现实中遇到的东西（das Begegnende）不分为事实（Fakten）和规范（Normen）一样。

辩证的解释，从社会实践的联系中，从进行认识的主体在社会劳动过程中的地位，以及它们在对待各种政治力量对它们自身的目标所作的解释过程中所采取的态度，来理解进行认识的主体（das erkennende Subjekt）。按照霍克海默（Horkheimer）的解释，这一双重反思是“批判”理论同“传统”理论相区别的特征。他写道：“传统的理论表象是从科学的活动中抽象出来的，这种科学活动是在既定阶段的劳动分工中完成的。传统的理论表象同研究这一理论的学者们的活动是一致的；这种活动是在社会一切其他活动之外进行的；它并没有直接观察到各个活动之间的联系。因此，在这种理论表象中，科学的现实的社会功能并没有表现出来；它所表现的并不是理论在人的生存中的意义，而仅仅是理论在变化了的领域中，在历史条件下产生的意义……当作为科学家的专业学者把社会现实连同它的产物视作外在的，而作为国家的公民又通过发表政治文章、参加诸种党派或者慈善组织以及参与选举来表达他对社会现实的兴趣，而且把这两个方面以及他个人的某些行为方式视作高尚的，并且用心理分析把它们结合在一起的时候，批判的思维则试

图采用现实的方法克服紧张关系，消除个人头脑中的有目的的意识(Zielbewuβtheit)、自发性、理性和劳动过程中的社会的基本关系之间的对立。"①

对马克思来说，批判的这种"唯物主义的"自我意识问题，不是产生于实证科学的内在的困难，而是在考察那个时代的哲学的政治结果时，以及在考察它毫无结果时产生的。社会科学当时还绝没有达到用它从哲学的破产中获得的遗产来对照辩证理论的水平。②

哲学的核心已经深入到了18世纪和19世纪初经济学所提出的问题，因此，政治经济学批判能够立足于自己的科学土壤，并且以此为根据对哲学的错误的科学要求提出质问。精神现象学的经验应该用社会生活联系的经验来证实自己的意识形态的自我理解。哲学作为哲学应当被超越。今天，则相反，实证科学同当年的哲学在这样一些"唯心主义"要素中一致起来了，在这些要素中，传统的理论与批判的理论相区别。③ 批判的理论在哲学与实证主义之间保持着一种独特的地位，因此，批判的实证主义的自我解释进入了同样的领域，而马克思可以说是从对立的方面进入这一领域的。

批判与危机：具有实践意图的经验历史哲学的神秘主义来源与科学结构

马克思主义的理论只是形式上表明了它在哲学和实证科学"之间"的地位。因此，它还根本没有成为它所代表的科学理论的独特类型。我们可以毫不含糊地说，马克思主义理论的结构是一种明确地用政治观点设计出来的、同时在科学上又可以证伪的历史哲学；我们可以大胆地利用晚辈的机会说，我们能够比马克思更好地理解马克思。

当人们把政治经济学批判理解为一项工作——这项工作以人道主义者的语言学的批判开始，在文学家的美学批判中得到继续，最终在哲学家的理论批判和实践批判中学会把自己理解为批判——的完成时，马克思才把他的理论称为批判——一个并不引人注意的名称。在当时，批判完全是理性的同义

① M. 霍克海默：《传统的和批判的理论》，载《社会研究杂志》，Ⅵ，1937，第253、264页；现载入他后来编的《批判理论》第2卷，法兰克福，1968。

② 参阅 E. 托皮茨《意识形态和科学之间的社会哲学》，Neuwied，1962。

③ 参阅哈贝马斯的就职演说《认识与兴趣》，载《作为"意识形态"的技术与科学》，法兰克福，1968。

词，它表达的是善意的评论和机智的判断，是寻求按照自然规律同正义的事情相一致的正确的东西的媒体；它像能量一样，无休止地和无目的地推动理智（das Räsonnement）向前进，最终甚至让理智转向反对自己。人们把“哲学家”称为参与重要活动的人。康德也在“自由的法学教师”的实践的和教育学的意义上，自豪地称自己是一位哲学家。马克思则相反，他对哲学采取一种引人注意的态度：他不再把他的批判理解为哲学，而是理解为对哲学的克服。根据卢梭（Rousseau）的某些描述，批判在19世纪才明确地重新同危机联系在一起；这就是说，批判与危机不仅语源上相同，而且是同根。[①]

（1）在希腊语中，批判性的判断（kritisches Urteil）隶属于危机（Krisis），即隶属于作为急需作出决断的法律争执；批判（Kritik）本身是危机的客观联系中的一个环节。在拉丁语中，危机这个词限制在医学用语中。天主教终于把危机运用在区分善恶的救世进程上。于是，对于判罪和释放的批判性或者重大的决断（kritische Entscheidung）进入了惩治和宣判无罪的领域，即神学预期的范畴；在这些范畴中，18世纪学会了构想历史哲学。在这一整个时期，当批判有了科学的形态时，它不仅脱离了语用学（pragmatisch）学科的使用领域，例如脱离了法学和医学领域，而且也摆脱了在基督教史中仍然保持的危机的客观联系——批判成了主观能力（das subjektive Vermögen）。甚至，在着手对人类发展的历史进行批判的学科中，在历史哲学中，批判（Kritik）不再把自己理解为危机（Krisis）的对应物。文明的过程不再是一个自我批判过程，至多是向批判迈进的过程。

从刚刚形成的资产阶级社会的前景来观察，世界的历史似乎没有阻挠世界从封建关系的自发性中摆脱出来的目标的实现。因此，批判有充分理由认为，它能够从理论上解决实践上早已在解决的问题：新事物脱离旧事物，资产阶级自由摆脱等级束缚，资本主义生产方式摆脱封建的生产关系，在当时具有强大的动力。因此，这一过程必然不再被理解为一种危机。对不可靠的甚至是模棱两可的结论作出批判性的决断，似乎没有必要，孔多塞（Condorcet）和他的同时代人已不再把历史理解为各种矛盾的分离，即不再把历史理解为直线的前进；他们能够这样理解。这种意识由于地震，即自然事件，经受了第一次被伏尔泰（Voltaire）、莱辛（Lessing）和歌德（Goethe）所描述的打击。但是，只有当这类自然事件从社会自身的大地上爆发时，只有

① 下面的论述是依据考塞列克（R. Koselleck）在其《批判和危机》（弗赖堡，1959，第189页，注释155）中所作的概念史的提示。

当工业资本主义所遭受的痛苦使人们忘掉里萨本（Lissabon）的地震时，即随着19世纪的经济危机，危机作为一种客观的联系，当然是由历史形成的一种联系，才重新受到带有主观印记的批判。末世纪的危机意识，成了它自身的历史意识。

对决断危机过程的实际兴趣推动着批判，使其成为好事情。因此，批判无法从理论上由自身来论证自身。因为成了世界性的、普遍化了的危机不是纯认识的舶来品；因为法官被卷入了这场法律争执，正像医生被一场疾病所侵袭那样，批判意识到了它自身真正地卷入了它所批判的对象之中。批判想把客观联系作为整体进行反思（虽然它已陷入了客观联系），并且想以此来结束危机；但是，由于客观联系的复杂性，批判所做的一切努力都注定毫无结果，一切努力都不能超越批判，用危机本身的手段干预危机，这就是说，没有人反对上帝，除了上帝自己（nemo contra Deum nisi Deus ipse）。因为世界性的危机超过了单纯的主观批判，所以，批判本身只有随着危机的克服才能真正成为批判。

（2）在既定的传统中，尤其是在犹太神话和新教神学的传统中（其代表人物是以撒·路利亚和雅各·鲍姆），激进的辩神论问题（Theodizeeproblem）的重心变成了受认识论推动的救世说的变种，即成了令人瞩目的神统论（Theogonie）和天体演化学说的观点；根据这种观点，最初的、大家熟知的和天真无邪的上帝，自身外在化了（äuβerlich wird），即他不是向外表现自身、放弃自身、转让自身，而是逃进了自己的避难所，成了利己的上帝，可以说，流亡到他的看不见底的深层里去了，并在他的最高的升华中，成了另一个他——自然。通过这种自我收缩，通过最早的自动退位（Selbstentthronung），上帝放弃自我，以致在他的痛苦的回归过程（Restitutionsprozeβ）的最后，亚当能够第二次把他从王位上拉下来。因此，在神话的强制下，人必须在历史中，独自进行自己的拯救活动。同时也拯救自然，甚至必须用自己的力量去拯救被推翻了的上帝：一位在撒旦扮演的普罗米修斯的角色中的耶稣（ein Christus in der prometheischen Rolle des Luzifer）。这时，上帝尽管仍是上帝，但失去了严格意义上的上帝作用。他现在完全听凭无可挽回的灾难的摆布；只有付出这一代价，他才揭开了作为历史的世界进程。[1]

---

① 关于辩证法和神秘主义的精神史的联系，请参阅E. 托皮茨《马克思主义和宗教之真理渗透说》，载《意识形态和科学之间的社会哲学》，Neuwied，1962，第235页等。

我们不探讨这个最早的奇特的神话来源；我们提及这一神话，只是因为黑格尔从上帝屈尊的辩证比喻中得出一个形而上学的法律程序，借助这一程序，他就可以把世界的历史完全猜测为危机与危机的联系。在发展的每个阶段上，丑恶（das Böse）、敌意（das Widrige）、破坏（das Zerstörerische）发展成了特有的冷酷、固执与权力欲；否定的东西（Negatives）以及否定（Negation）本身获得一种只有上帝在违背上帝自己的情况中（im Widergöttlichen）才能实现的肯定性（Positivität）。危机的出路当然只有当分道扬镳的各种力量——即地位相同，用谢林的话说“作用相同”（äquipollent）的各种力量——相互争斗时，才能重新真正地出现在每一个阶段上。上帝毫无保留地顺从历史，才使得作为整体的危机联系完美无缺。上帝始终是一个超然存在，因为无论如何，失去了原有尊严的上帝（der verlorene Gott）也曾经是上帝：在危机中上帝先于危机；如果说上帝最初并不认识自己，那么后来确实又重新认识了自己。这样，黑格尔就把神秘的传说变成了作为危机的世界历史的辩证逻辑；是的，世界历史的曲折进程，就是曲折的辩证法自身的进程。但是，在绝对精神中，并且通过人获得了解放的上帝终于懂得，人在先前已经懂得一切，而且，人在历史中始终是历史的主人。因此，随着黑格尔的《逻辑学》的出现，哲学就打破了无神论的上帝所具有的神秘特征；上帝成了历史，并且在历史中经历了风险。

这种作为危机的世界的哲学，在其辩证法中还包含着许多神秘主义的东西，因此，它并不认为自身隶属于危机。相反，它认为自己是危机的解决。哲学的上帝，并没有完全听从历史的摆布；它包含着绝对精神的哲学反思，它并未受到危机的干扰，并且超越了危机，因此，它也不能被理解为批判；它不是生死斗争的判断，也不是必须通过生活本身才能得到证实的生活的预断（Vorspruch）。哲学不是这样的，它构成了自己的整体性；它不是批判，而是综合。

马克思在他的博士论文里清楚地描述了黑格尔的体系；他在谈到黑格尔的体系时说：“哲学构成了一个完美的、整体的世界。”哲学面对的是一个支离破碎难以解释的世界——另一个完整的体系，一个要求哲学来解释和证明的对立的实存；它所面对的是这样一种情况，在这种情况中“体系下降为抽象的整体……它以充沛的精力来实现自己的愿望，却与另一个他在（ein Anderes）发生冲突……于是就得出了这样的结论：世界的哲学生成（das Philosophisch-Werden der Welt）同时就是哲学的世界生成（ein Weltlich-Wer-

den der Philosophie)；哲学的实现同时就是哲学的丧失”[①]。

然而，这种批判仍以这种哲学的逻辑学，即以黑格尔的辩证法为前提。大家知道，列宁曾建议把黑格尔的《逻辑学》作为研究《资本论》的教材。此外，把黑格尔的《逻辑学》作为前提，在马克思主义中，是近代马克思主义批判的一种普遍流行的方法（ein verbreiteter Topos）。事实上，马克思从体系上以客观精神的范畴为出发点；马克思把伦理观念想象为作为整体的社会的概念，并且认为，作为整体的社会的真正实现，要用伦理观念来衡量，而且，分崩离析的世界的非道德状况也可以用伦理观念来衡量。马克思的社会学证明，黑格尔哲学中的客观精神作为预期的和解，带有某种欺骗性，这种客观精神只有在既定的否定过程中，只有从既定社会中所存在的诸种矛盾中才能获得。只有当辩证法被想象为各种社会状况的一种社会状况时，这些社会状况才能得到认识。为什么马克思“可以”这样想呢？在明确抛弃了唯心主义前提，而没有被国人所接受的情况下，他是如何为自己的想法作论证呢？对解决危机的最初兴趣（这种兴趣指导着批判的认识）起初只是“主观精神”的一种形式。黑格尔把对恶的切身体会以及抑制恶的热情和动力称为对“存在（das Sein）与应该（das Sollen）的不相称”的“实践情感”[②]。因此，马克思必须证明，他的实践兴趣是一种客观兴趣，是他的批判动力在客观的危机趋势中产生的根源。因为危机是在经济危机中表现出来的，所以马克思试图用分析社会劳动的方法来论证危机，即试图用分析工业化第一阶段在生产资料私有制的条件下异化了的劳动来论证危机。在我们看来，尤其重要的是，马克思的分析是在没有黑格尔的逻辑学的前提下开始的。只是在这一分析过程中，他才在雇佣劳动和资本的关系中发现了死劳动对活劳动的固有统治，而这一作为唯心主义辩证法的“合理内核”的统治应该用唯物主义来解释。马克思在《巴黎手稿》的著名论断中坚持这一认识：精神现象学的伟大之处就在于，“黑格尔把人的自我产生理解为一个过程，把对象化（Vergegenständlichuag）理解为失去对象（Entge-genständlichung），理解为外化（Entäuβerung）和这种外化的消失；黑格尔抓住了劳动的本质，并且把客观的人理解为真正的人，因为真正的人是他的劳动的结果”。

马克思对黑格尔的神秘主义形式的辩证法中的虽然已被揭下，但是由于

---

① Landshut 编《马克思早期著作》德文版，第 17 页。

② 黑格尔：《海德堡百科全书》，Glockner 编，第 391 节，第 275 页。

对哲学的唯心主义的自我理解仍然被误解的那个屈尊的和对自己进行修整的上帝的动因做了穷根究底的研究：人类做出了许多努力，用自己劳动的双手维持生活，成了历史发展的掌舵人，然而不知道自己是历史的主体。异化劳动的经验是辩证经验的唯物主义证明：自从人们有了他们与生俱来的东西时，他们就在自己的历史中留下了劳动的足迹；他们在压在自己头上的力量中遇到了他们自己制造的东西（das Gemächte），他们在占有诸种对象中占有的只是他们自己的本质力量的对象化。但是，如果社会劳动的领域可以证明是历史辩证法的经验基础（die Erfahrungsbasis der Geschichtsdialektik），那么，唯心主义表述中仍然坚持的对人类在每一阶段上，在他面临的事情上，最后也会理性地认识自己以及事实上扬弃异化这两件事的保证就会落空。然而，异化劳动的辩证法的批判认识是否不仅产生于客观的危机联系，而且直至发挥实践作用，马克思始终没有确定。唯物主义辩证法还给了被黑格尔的唯心主义辩证法破坏了的无神论的上帝的神话的特征以它的合理性，因为唯物主义的辩证法把无神论当做真的，并且认识到：人类过去只是把对自己支配历史的力量的想象——虽然人类始终缺少这种对支配的力量的想象——封存在上帝的图像中。历史上成为的上帝不仅不再能成为上帝，而且认真地说，他也从来没有能做过上帝。人类只有用自己的劳动才能拯救自己。只要人类还没有摆脱不成熟的状态，他必然就表现为被解救者，而人类只有在创造自身生活（Selbsterzeugung）的道路上，使用理性，才能拯救自己。正是在这一背景下，费尔巴哈的并不十分深刻的宗教批判思想今天很难发挥影响，〔当年〕对马克思、恩格斯产生影响是可以理解的。[①]

（3）马克思是从社会劳动的辩证法中，用唯物主义的思想来理解危机联系的。社会劳动辩证法的诸种范畴，是在当时的政治经济学中发展起来的，但不是在政治经济学的彻底的历史特点中被人们所认识。因此，马克思采用政治经济学批判的形式来研究资本主义制度。在政治经济学批判这一并不引人注目的标题下，“批判”首先要求批判地探讨先前文献资料的含义，但要求批判地探讨用实践的意图拟定的克服危机的这一理论的深层含义（Hintersinn）：政治经济学批判也是原本意义上的危机理论（Krisentheorie）。对异化劳动的分析具有唯物主义辩证法引论的性质；真正的批判是以唯物主义辩证法为根据展开的：它向人们证明，人们的历史是他们自己创造的（虽然他们对此没有明确认识），人们对自然状况的鲜明的、巨大的优势是用自

① A. 施密特：《费尔巴哈、人本学的唯物主义导论》第1卷，法兰克福，1967，第5～65页。

己的双手劳动创造的。马克思以论证商品拜物教的性质开始自己的《资本论》:“商品形式的奥秘简单地说就在于它把人们自己的劳动的社会性质反映为劳动产品本身的物的性质,反映为这些物的天然的社会(gesellschaftliche Natureigenschaft),从而也把生产者同总劳动(Gesamtarbeit)的社会关系反映成一种存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换(quid pro quo),劳动产品成了商品,成了可感觉而又超感性的(übersinnlich)物或社会的物……因为生产者首先是通过他们的劳动产品的交换才发生社会接触的,所以他们的个人劳动的、特殊的社会性质,似乎也表现在这种交换中。因此,在生产者面前,他们的个人劳动的社会关系就表现为现在这个样子,这就是说,不是表现为人们在自己劳动中直接的社会关系,而是表现为人们之间的物的关系和物之间的社会关系。”[①] 但是,这些社会关系,不仅对直接参与生产过程和分配过程的人来说,即他们作为真正的人,也是一种客观讽刺,这就是说,他们实际上不是这个样子;甚至把这些关系作为自身研究对象的科学也屈从于现实自身产生的假象:“对于人类生活形式的思索,以及对这些方式所作的科学分析,总是采取与现实发展相反的道路。这种思索是从事后(post festum)开始的,因此带有发展过程的现成结论。给劳动产品打上了商品烙印,因而成为商品流通的前提那些形式,在人们试图了解它们的内容而不是了解它们的历史性质(人们已经把这些形式看成是不变的了)以前,就已经取得了社会生活的自然形式的固定性。”[②] 马克思是在这个基础上,采用政治经济学批判的形式,来批判客观的危机联系的。

当然,只有当劳动本身采用了商品形式,只有当生产方式是资本主义的时候,商品形式才可以普遍化为一切可能的劳动产品。只有随着把自己的劳动力当做唯一的商品出卖的自由雇佣工人形式的出现,历史上才出现了这样的条件:在这种条件下,作为价值增殖过程(Verwertung-sprozeβ)的劳动过程,在人面前才能达到这样一种独立程度,以至于使用价值的生产似乎完全以资本的自我运动的方式消失。这种客观假象的批判——作为实践上占有资本主义异化的本质力量的理论前提——把雇佣劳动等同于剩余价值的来源。

剩余价值的理论的出发点是一种简单的思考。如果货币在等价交换的条件下转化为资本,应该是可能的,货币占有者就必然买进商品,并把这些商

① 马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社,1972,第88~89页。
② 马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社,1972,第92页。

品变成这些商品的价值，然后再出卖这些商品的价值；这个过程的最后是他所获得的价值大于他所投入的货币。因此，就必须有一种特殊的、正如一切其他商品一样，能变为其价值的商品，但这些商品的使用价值的特点是，从商品的使用中能产生出价值。马克思写道："为了能从商品的使用中取得价值，我们的货币所有者就必须幸运地在流通领域（Zirkulationssphäre）内，即在市场上发现一种其使用价值本身具有成为价值源泉的特殊属性，即，这种商品的实际使用就是劳动的对象化（物化），从而是价值的创造（Wertschöpfung）。货币所有者在市场上发现了一种特殊商品，这就是劳动的能力（Arbeitsvermögen）或劳动力。"[①] 劳动力的价值用社会必要的劳动时间来衡量，即用生产生活资料所需要社会劳动时间来衡量；但是，在劳动时间方面，资本家使用他买来的劳动力的时间，则比为了劳动力的再生产所必要的劳动时间长。这种剩余劳动（Mehrarbeit）被视为剩余价值（Mehrwert）的来源。

这种关系的分析，并不具有道德判决的性质，像人们所宣传的那样（资本家的行为，整个说来不能算在个人头上，从客观上说，他们的行为是由他们在生产过程中的地位决定的）。马克思之所以对雇佣劳动和资本的对立感兴趣，并且对此抱以批判态度，以及着眼于从实践上来解决现存的危机联系，是因为他认为自己在这种对立中揭示了自我倒置（Selbstverstellung）的辩证法的起源，这种自我倒置妨碍人们认识自己就是历史的主体和确认自己的这种权利。

马克思断言，资本主义制度的危机是从资本的价值增殖过程中，是从随着剩余价值的占有这种基本关系中产生的，而且是必然的。在这种观点以前，马克思的另外一种观点是：作为危机联系的世界，只能从经济上来解释，这就是说，这个世界在危机中成了死结；这个死结同时可以随着危机一起解开。马克思的第一个观点成了政治经济学中的危机理论，而另一个观点则在历史唯物主义中成了意识形态学说。

从经济上论证危机联系的世界

（1）资本主义内部的种种危机，使得现有的资本贬了值；全部资本的价值增殖过程经常周期性地陷入停顿，这有时是直接通过利润率的下降，有

① 马克思：《资本论》，见《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972，第190页。

时是间接通过投资机遇的减少。资本主义虽然一再想重新启动资本的价值增殖过程，然而，它却一再重新陷入矛盾之中，因为“资本主义生产的真正局限是资本自身，因为资本和它自身的价值增殖（Selbstverwertung）表现为生产的起点和终点，表现为生产的动因（Motiv）和目的；因为生产只是为资本的利益而生产，而不是相反。不是生产资料对生产者的社会来说是这样，这只是生活过程的面貌得以不断扩大的手段。建立在生产者大众被剥夺，陷于贫困这一个事实基础上的资本价值的保存和增殖，只能在一定的限制内运动。这些限制会不断与资本为它自身的目的而必须使用的生产方法（即生产无限制地增加，为生产而进行生产）和无限发展社会劳动生产力而必须使用的生产方法相矛盾。这种手段——社会生产力的无限发展——会不断和这个有限的目的，现有资本的价值增殖，陷于冲突。所以，资本主义生产方式固然是一个发展物质生产力、创造一个同它相适应的世界市场的历史手段，但同时也是它这个历史任务和那种同它相适应的社会生产关系之间的不断矛盾”。[①]

矛盾导致危机有两种典型形式。一种直接与利润率的下降相关，其结果依赖于下述状况：在这种状况中，高度的积累率（Akkumulationsrate）促进了就业数量（Beschäftigungsvolumen），并且大大地提高了工资水平。限制最大限度地提高通常范围内的利润的机遇的措施，打破了积累过程，直到所谓的后备大军的机制重新运转，并且把工资压低到劳动力的价值上，甚至压低到劳动价值之下。

摆在资本家面前的出路当然是有的，这出路就是允许他们不顾不断提高的积累率去充分利用储备的劳动力，只要“自然的”剩余价值率（Mehrwertrate）不受损害。资本家采用节省劳动的（arbeitsparend）各种机器，是为了通过技术条件自由地使用劳动力的方法来保持工业后备力量（Reservemannschaft）对活跃的劳动大军的压力。由于这个原因，伴随资本积累的是生产过程的进步机制。这种进步机制自然导致了危机的新原因；而进步的机制则应该阻止产生危机的新原因。马克思认为，他最著名的和最有争议的“法则”，即利润率倾向于下跌的法则，能够对此给以证明。[②] 这就是说，随着生产过程的机械化，可变资本（das variable Kapital）同固定资本（das konstante Kapital）相比，其比重在下降；因此，总资本的有机组合在上升，利润率在下降，马克思写道：“因为与所推动的物质化劳动（vergegenständlichte

① 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第272页。

② 参阅 M. 吉尔曼《利润率下降趋势的规律》，法兰克福，1969。

Arbeit）的量相比而言，与生产上消费的生产资料相比而言，所用的活劳动（lebendige Arbeit）的量在不断减少；所以活劳动中的没有报酬的、物质化为剩余价值的（sich in Mehrwert verge-genständlicht）部分，和所用的总资本（Gesamtkapital）的价值范围相比而言，也必然会保持一个不断减少的比率。并且，因为剩余价值量（Mehrwertsmasse）对所用总资本价值的比率形成利润率（Profitrate），所以利润率必然会不断下降。"[①] 与经济规律的推论相联系，马克思又对一系列经济要素作了分析，这些要素都从相反的方向上影响着利润率，它们即使不是阻止利润率的下降，至少也妨碍利润率的下降。

几个世代以来，在马克思主义内部，对这一规律的争论持续不断（参加这一争论的有：L. v. Bortkiewicz，Natalie Moszkowska，Paul M. Sweezy）。一种相反的意见认为，马克思是在固定的剩余价值率的前提下构想这一规律的，事后才提出了存在于不断提高的劳动生产率和不断提高的剩余价值率之间的孤立的联系，而且把这种联系看成是在反方向上起作用的一种原因。Roman Rosdolsky 在引证一系列原文的基础上，第一次强化了这种意见。[②] 马克思在考虑不断提高的劳动生产率的功能性联系时，始终注意到两种因素，即由于资本组合的变化而导致的利率的下跌，以及由于工资这笔财富的贬值和可变资本的贬值所起的反作用而引起的剩余价值率的提高。于是，批评家们当然就更有理由强调：利润率下跌的历史预测，是无法从这种联系中推导出来的，Moszkowska 在其《马克思的体系》中曾指出："利润率下跌趋势的规律并非历史的规律，而是动力学的（dynamisch）规律。这一规律并非证实一个历史事实，即利润下跌这样一个事实，它表述的仅仅是两个数值的相互依存关系：当剩余价值率始终不变时，利润率就下跌；当利润率始终不变时，剩余价值就上升。"[③] 毫无疑问，马克思力图证明的是，导致利润率下跌的因素，其强度大于其对立因素；但是，马克思的经验性论证（对此，我们下面还将论述）并不足以证明，利润率下跌的倾向大于剩余价值提高的倾向已经成了规律自身的表述。[④]

关于利润率下跌趋势规律的争论富有启示性，因为这场争论直接导致了

---

① 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第229页。

② R. 罗斯道尔斯基（R. Rosdolsky）：《马克思的利润率下降规律的现代批判》，载 *Kylkos*，Ⅸ，1956，第2期，第208页。

③ 莫斯采可夫斯卡（N. Moszkowska）：《马克思的体系》，柏林，1929，第118页。

④ R. 罗斯道尔斯基：《马克思的利润率下降规律的现代批判》，载 *Kylkos*，Ⅸ，1956，第2期，第219页，注23、24。

劳动生产率的价值论问题。马克思把节约可变资本同增加不变资本部分加以比较，并用这种比较的观点来考虑节省劳动的机器的采用。但是，马克思却忽视了表现在上扬的剩余价值率这一值得注意的伴随现象中的机器的特殊性，因为马克思把机器的采用从属于不变资本的价值表现。随着生产的机械化，不仅资本的有机的组合发生变化，并且还以一种特殊方式发生变化，这种特殊方式允许资本家从既定的和大量的、被转移到机器上或者更优良的机器上的劳动力中克扣更大部分的剩余劳动。虽然法律的表述完全允许剩余劳动的克扣部分数值的变化（克扣部分的比例表示剩余价值率），但是，法律的表述恰恰不是把这种性质的不变资本和剩余价值率之间的必然联系作为一种合法的联系包括在允许的变化之中。一般说来，劳动生产率的提高同资本的不断增长的有机组合相联系，然而，并非表现价值的每一个相应的变化都同生产率的提高相一致：人们从不变资本那里并不能明确看出其他的费用是否同节省劳力的机器的价值相一致。把没有表明其他特征的节省劳力的机器同不变资本的其他名目综合在一起是不够的。约翰·罗宾逊（Joan Robinson）指出："也许会出现利润下降的时期，这个时期，人均资本的急骤上长的速度同技术知识进步的速度是对应的。"[①] 因此，只有当使用在不变资本中的"技术知识进步的速度"明确地包含在不断增多的不变资本的价值中时，利润率下降趋势的法则才特别关注节省劳力的机器的采用。这样，那种本身还不是生产力，但旨在提高劳动生产率的程度的劳动，从价值论上讲，也就真不能被否认了。

马克思在《政治经济学批判大纲》中提出了一个十分有趣的想法，从这种想法中人们可以看出，马克思曾经把技术生产力的科学发展看成是可能的价值源泉。这就是说，他在那里对他的劳动价值理论的假想——"人们已消耗的劳动量是财富生产的决定性因素"加上了限制。他写道："随着大工业的发展，现实财富的创造较少地取决于劳动时间和已消耗的劳动量，较多地取决于在劳动时间内所运用的动因的力量（Macht der Agentien），而这种动因自身——它们的巨大效率——又和生产它们所花费的直接劳动时间不成比例，相反的却取决于一般的科学水平和技术进步，或者说，取决于科学在生产上的应用。"[②] 当然，马克思后来放弃了他对这一思想的"修正"；这一

---

① J. 罗宾逊：《论马克思的经济学》，伦敦，1957，第 38 页；以及他的《经济学浅论》，法兰克福，1968。

② 马克思：《政治经济学批判大纲》，载《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，人民出版社，1979，第 217 页。

思想未被包含在他的劳动理论的最后的版本中。[1]

正如“劳动受剥削的程度”这一名词表明的那样，马克思在研究剩余价值率的历史变化时，首先想到的是肉体的剥削，这种剥削在劳动方式和性质不变的情况下，从现有的劳动力中榨取一部分不断增多的剩余劳动，即他首先想到的是劳动的加速和劳动时间的延长。当然，马克思后来也看到了剥削的其他方法，即通过劳动组织的合理化和生产过程的机械化，提高劳动生产率（Arbeitsproduktivität）。但他仍然按照那种粗糙的剥削模式来理解这种剩余劳动的占有，即，剩余价值率被视为一种量，它作为一种自然史的数据和事实，必然是价值计算的基础。这就是说，强制性的肉体劳动（它曾经促进了劳动速度）在价值规律中不表现为不同于经济上不能进一步推论的剩余价值率的提高。同样，那种把其他的剥削方法发展为劳动的合理化的劳动，也没有获得相应的价值表达。只有当所使用的方法需要资金时（生产的不断机械化就需要资金），总资本的价值表达才能发生变化。

（2）马克思在其著作的预备阶段和发展阶段的工作对价值的构成过程的特殊影响，贯穿在他的劳动价值理论的诸多范畴中。价值理论对生产率增长的这种漠不关心是不合时宜的。人们认为，把生产率增长本身的一种指数（补充到）接收到产品时，尤其是全部经济产品的价值表述中，其理由是可信的。一个重要的经验指明生产率增长恰恰是与利润率下降趋势的规律相联系。对此，马克思提供了一个有效的论据，即在生产机械化和劳动生产率相应提高的进程中，利润率的下降趋势和剩余价值率不断上升的趋势必然长期存在。马克思在《政治经济学批判大纲》中写道：“剩余价值[2]绝不可能等于整个工作日（Arbeitstag），也就是说，工作日的一定部分总是必须用来同物化在工人身上的劳动相交换。剩余价值只不过是活劳动同物化在工人身上的劳动之间的比例（关系），因而比例中的一项（Glied）必然始终存在。虽然比例的因数（Faktoren）可以变化，但是比例仍旧是比例，这就决定了生产力的提高和剩余价值[3]的增加之间存在着一定的比例（关系）……在生产力提高以前，资本的剩余价值（Surpluswert）越大……或者说，工作日中构成工人的等价物即表示必要劳动的那部分（Bruchteil）越小，资本由于生产力的提高而得到的剩余价值的增加就越小。资本的剩余价值不断增加，但是

① 参阅 R. 罗斯道尔斯基《资本论形成史》，法兰克福，1968。

② 哈贝马斯在这里使用的均是价值（Wert），而不是剩余价值（Mehrwert）。——译者注

③ 哈贝马斯在这里使用的均是价值（Wert），而不是剩余价值（Mehrwert）。——译者注

同生产力的发展相比，增加的比例却越来越小。因而，资本越发展，它已经创造出来的剩余劳动越多，它也就必然越要疯狂地[①]发展生产力，以便哪怕是以很小的比例来增殖价值（verwerten），即增添剩余价值，因为资本的界限（Schranke）始终是一日中体现必要劳动的部分和整个工作日之间的比例。”[②] 可是，如果我们认为这个论据是站得住脚的，那么支持这个论据的规律就不足以解释这样的事实：在先进的资本主义国家里，尽管工资水平在提高，但平均的利润率在近 80 年中没有长期变化的明显趋势。很明显，根据经典的劳动价值的理论，实际的价值增长很难得到令人满意的解释。因此，最好是从经验的原因中来考虑合理化的劳动（Rationalisierungsarbeiten）是否不应当被理解为和被评价为第二位的、具有生产能力的劳动——被理解为一个虽然是非独立的（因为它依赖于第一位的、具有生产能力的劳动），却是价值构成的额外的源泉。这种合理化的劳动，从直接生产财富（Gütererzeu-gung）的意义上说不是生产力，然而它能改变生产财富的前提，以至于从这种财富的直接生产中不仅能产生出更多的剩余价值，而且，总的说来还能产生出更多的交换价值（Tauschwert）。价值规律的平衡条件（Gleichgewichtsbedingung）似乎只适用于技术生产力的既定水平。

正如《政治经济学批判大纲》中出现的那种令人难以相信的想法那样，马克思甚至对不断自动化生产的情况作出了这样的解释：价值的创造将从直接的生产劳动转移到科学和技术上。他写道：“劳动表现为不再像以前那样被包括在生产过程中，相反的，表现为人以生产过程的监督者和调节者的身份同生产过程本身发生关系……他（工人）不再是生产过程的主要当事者（Hauptagent），而是站在生产过程的旁边。在这个转变中，表现为生产和财富的宏大基石的，既不是人本身完成的直接劳动，也不是人从事劳动的时间，而是对人本身的一般生产力的占有，是人对自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然界的统治……一旦劳动不再是财富的巨大源泉的直接形式，劳动时间就不是，并且必然不是财富的尺度。”[③]

① 原文中印刷有错，即把 furchtbar（可怕的、疯狂的）印为 fruchtbar（有益的、丰硕的、有效的、有成果的）。——译者注

② 马克思：《政治经济学批判大纲》，载《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，人民出版社，1979，第 302、305 页。

③ 马克思：《政治经济学批判大纲》，载《马克思恩格斯全集》第 46 卷下册，人民出版社，1979，第 218 页。

马克思在这里对技术发展的一个进步阶段所作的解释，当然也适用技术发展的每一个阶段："对自然的了解和对自然的控制"，随着它们从技术上提高了直接生产的生产率，作为"财富生产的"一个不断发展的"因数"，它们具有重要的意义。价值规律的古典形式只适用于技术生产力的一定水平。为了把握住技术生产力的发展和提高，需要通过剩余价值率和利润率在功能上的结合来补充技术生产力的发展和提高。①

随着相应的修正因素的增加，不仅剩余价值率不再被规定为一种自然量（Naturgrösse），而且劳动力的价值也在它的历史特征中被人们所认识和关注。毫无疑问，马克思已经注意到，劳动力的再生产费用总是依赖于文化水平，而文化水平只是"在一定的国家，在一定的时期"才是一定的："因此，生活资料的总和应当足以使劳动者个体能够在正常生活状况下维持自己。由于一个国家的气候和其他自然特点不同，食物、衣服、取暖、居住等自然需要也就不同。另一方面，所谓必不可少的需要的范围，和满足这些需要的方式一样，本身是历史的产物，因此多半取决于一个国家的文化水平（Kulturstufe），其中主要取决于自由工人阶级是在什么条件下形成的，它有哪些习惯和生活要求。因此，和其他商品不同，劳动力的价值规定（Wert-bestimmung）包含着一个历史的和道德的要素。但是，在一定的国家，在一定的时期，必要生活资料的平均范围（Durchschnittsumkreis）是一定的。"②然而，马克思却没有从体系和制度（systematisch）上看到，资本主义本身作为"历史的和道德的要素"在劳动力的价值规定中能够革命化（revolut-ionieren könnte）；他没有看到，在资本积累的过程中，随着整个文化水平〔的提高〕，"所谓必不可少的需求范围"，"生活习惯和生活要求"也将扩大和发展，并且也将从根本上发生改变。在此期间，资本的再生产有了更大的规模，并且也为雇佣工人阶级（die Klasse der Lohnarbeiter）生产了大量的、品类繁多的日用品。因此，总是按照上个世纪中叶英国工人的生活水准来评估劳动力的价值是没有意义的。同样，用资本主义先进国家的文化平均水平来衡量劳动力的价值，而不明确地把"历史的和道德的要素"的维度

---

① 这样，某些凯恩斯主义者的合法的不同意见值得考虑。他们认为，李嘉图和马克思运用人/小时作为社会必要的劳动时间的计算单位，导致了几乎完全把社会产品分配给不同的社会阶级（见 J. Strachey《资本主义的今天和明天》，杜塞尔多夫，1957，第 121 页）。随着现代统计方法的使用，社会产品也可以按照它的范围加以规定。实际上，如果生产率的标志在价值规律中得到考虑，真正的输出（output）可以出现在价值计算中。

② 马克思：《资本论》，载《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社，1972，第 194 页。

(Dimension)纳入劳动力的价值规定，当然也没有意义。反之，把生产率的提高算作价值是可以的。[①]

(3)修正劳动价值的基本理论，不仅对直接同利润率的下降相联系的危机类型，而且对当前危机(Realisationskrise)的理论都有极大意义。马克思本人作了下列规定和结论："可以榨出的剩余劳动量一经体现在商品内，剩余价值就被生产出来了。但是，和剩余价值的这种生产一起完毕的，只是资本主义生产过程的第一个行为，是直接的生产过程。资本已经吸取这么多的没有报酬的劳动。在这个表现为利润率下降的过程的发展中，这样生产出来的剩余价值的量(die Masse)会惊人地增长起来，现在是过程的第二行为了。总商品的量(Warenmasse)，总产品(Gesamtprodukt)——包括补偿不变资本和可变资本的部分和代表剩余价值的部分——必须卖掉。不卖掉，或只部分地卖掉，或不过按生产价格以下的价格卖掉，劳动者固然也受了剥削，但对资本家来说，这种剥削不会是原样实现……直接剥削(Exploitation)的条件和这种剥削得以实现(Realisation)的条件并不是相同的。它们不仅会在时间和空间(这里的原文是Ort，应译为地点。——译者注)上分开，并且在概念上也会分开。一个只受限制于社会的生产力，另一个却要受限制于不同生产部门(Produktionszweige)的比例性(Proportionalität)和社会的消费力。但后者既非由绝对的生产力，也非由绝对的消费力决定，而是由那种建立在对抗性分配关系基础上的消费力决定。这种对抗性分配关系，使社会大多数人的消费减少到一个只能在相当狭小的界限以内变动的最小限度。并且，消费力还会由于积累冲动(Akkumulationstrieb)，由于追求资本增大、追求剩余价值生产规模(Stufenleiter)扩大的冲动受到限制。这对资本主义生产来说是一个规律，是由生产方法本身的不断革命，由那种和这种革命不断结合在一起的现有资本减值(Entwertung)现象，由一般的竞争战(Konkurrenzkampf)以及那种仅仅为保存自身、免致灭亡的手段而改良生产和扩大生产规模的必要，强加在它身上的。"[②]

相反，如果人们以这样一种认识为出发点，即价值产生于生产率提高自身(per se)，那么人们就会看到，在不断扩大的资本主义制度内部，从双重源泉中压榨出的剩余价值，在某些情况下，足以能够保障适当的利润率，并且同时

① 批评哈贝马斯的想法的文章有：M. 米勒《哈贝马斯和劳动价值理论的可应用性》，载《社会主义政治杂志》，1969年4月号，第39~53页；K. 哈特曼《马克思的理论》，柏林，1970，第382、471页等。

② 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第265~266页。

也能保障不断提高的现有工资（Reallöhne）的水平。毫无疑问，制度自身能够再生产出在对抗性生产关系基础上限制广大人民的消费力的趋势；但是，在修改了的劳动价值理论的前提下，用政治来调节分配关系与着眼于最大利润（Profitmaximierung）的生产的条件不是不相容的。确切地说，自觉的克服危机的政策（Krisenpolitik）的可能性和成功依赖于争取社会民主化的各种力量能否成功地突破“作为一个盲目的规律强加在生产当事人身上的全部生产联系”，并且把这种联系“当做一个为他们的协同一致的理性[①]所把握、因而也为它所支配的规律……使其（服从于）他们的共同统制”[②]。“民主的因数”被包括在政治经济学自己的批判之中。

斯特拉西（J. Strachey）首先分析了被马克思主义者一再忽视的民主在经济上产生的成效：“导致和促成英国雇佣工人生活水平提高的原因，绝对没有什么奥秘。如果许多其他因素，例如生产率的提高曾经创造了许多必要的先决条件，那么，人民力量的不断增强曾是唯一决定性的。这就是说，90%的英国居民通常分享国民收入的约一半。英国人民阻止了资本主义制度本身固有的诸种内在的趋势在工人的不断贫困化中起作用。”……“这样，我们就得出了自相矛盾的结论：正是各种民主力量反对资本主义的斗争，使得〔资本主义〕制度的继续存在有了可能。因为这一斗争不仅使得工人的生活条件成了可以忍受的，同时，也为各种产品打开了销路，而资本主义自杀性的行为使人民的收入和分配越来越不平均，严重地破坏了产品的销路。因此，民主具有广泛的经济效果。民主在某些范围内（范围的扩大，意义更大）确定了个人和个人所属的阶级（Personenklasse）对财产和劳动成果（Dienstleistung）的真正分配。民主同时还进一步确定了谁应该富和谁应该穷，以及富和穷的程度。”[③] 斯特拉西认为，凯恩斯（Keynes）提出的振兴经济的政治手段（das konjunkturpolitische Instrumentarium）能够改变马克思正确预测到的趋势，因此也能够解决资本主义制度所遇到的对抗性矛盾。阶级冲突在这种观点下失去了它的革命形式；社会的进一步民主化，甚至在资本主义的经济制度内也没有被完全排除，这是民主社会主义（demokratischer Sozialismus）的一种形式。当然，它从马克思那里学到了不少东西，并且也把马克思的思想保留下来了，为的是在论及社会法治国家（der soziale Rechtsstaat）的发展和安全时，不能无视种种相反的趋势，这些趋势在

---

① 这里的德文为 Verstand（知性），而不是 Vernunft（理性）。——译者注

② 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第280页。

③ J. 斯特拉西：《资本主义的今天和明天》，杜塞尔多夫，1957，第152、154页；参阅 J. 罗宾逊《经济学浅论》，第71页等；《宿命论的政治经济学》，法兰克福，1969。

资本价值的增殖过程中不断变换形式，这对社会国家大众民主（die sozialstaatliche Massendemokratie）的新的和脆弱的管理形式具有日益严重的危险性。①

（4）假如生产力的发展达到了这样一种水平：在这种水平上，生产出来的使用价值的量，不仅能够满足“必要的”和“多余的”要求，而且，在购买力无限发展的范围内，也真的满足了人的“必要的”和“多余的”需求，那么，积累过程的继续，只有在考虑到居民的增长和科技进步时才是必要的；在这种情况下，总的说来，积累可以中断，并且可以从螺旋式的、不断扩大的再生产中返回到简单的、循环的再生产中。

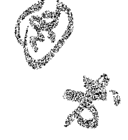
在这种情况下，人就有了获得解放的客观可能性，这就给个人提供了摆脱必要的劳动和摆脱受人支配的消费的负担、过富裕生活的保证。然而，只要资本自身的价值增殖决定着生产的开始和结束；只要资本自身价值增殖的生产不是为了使用价值，而首先是为了交换价值，即不是为了使社会得到满足的财富，而是为了社会自身的满足应该创造的财富，那么，劳动过程就始终要屈从于价值增殖过程。在这种情况下就不会出现联合在一起的生产者自觉地对积累加以限制的决断。马克思认为，资本主义生产方式的局限性就在于：“决定生产的扩大或缩小的，是无酬劳动的占有，是这个无酬劳动对物质化劳动一般的比例或关系，用资本主义的话来说，是利润和这个利润对所有资本的比例或关系。因此，也就是利润率的一定水准，而不是生产同社会需要、同已经在社会中发展的人类需要的关系。”②

因此，愿意借助这种矛盾接受民主化而不愿被这种矛盾所纠缠，从而陷入物质进步的一种糟糕的无限错误的意识之中的社会，最终将不是为建立投资的决定和放弃投资的决定会被最大利润的动机所替代的种种关系而奔忙。

诚然，认为由于完全不同的理由，越来越多地把积累的经济动机纳入政治的动机之中，是完全有理由和根据的。毫无疑问，主观的驱动力（Antriebskraft）总是首先来自对最大利润的兴趣。因此，用政治动机取代经济动机并非那么简单。但是，经济动机将在这种意义上被“超越”，即这样一些社会驱动力肯定会进入主观的驱动力之中，这些社会动力首先来自对强化国家在世界力量竞争中的地位感兴趣。这就是说，积累过程能够随着国家的干

① 关于晚期资本主义中国家干预的理论论述见伽尔普拉伊特（J. K. Galbraith）《富裕的社会》，慕尼黑，1958，以及他的《现代工业社会》，慕尼黑，1968；吉德龙（M. Kidron）：《军备和经济增长》，法兰克福，1971；A. 斯诺菲尔德：《有计划的资本主义》，法兰克福，1968。

② 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第282页。



预，即必须调节和稳定整个经济的运转而由经济的助推器（Triebwerk）转变为政治的助推器。

在这种情况下，像马克思主义想象的那样，政治行动依附于经济利益成了问题。〔马克思主义者的〕帝国主义理论的弱点，尤其是这种理论的实际运用，即将资本输出到发展中国家的弱点，同无视这样的事实是联系在一起的：在有组织的资本主义通过政治干预和政治协议日益增强的自我调节（Selbstvermittelung）的基础上，经济的强制联系不会长期把自己构建成一个封闭的体系。相反，为了维护在生活资料私有制（不管如何变化）基础上的资本主义制度，必须建立在资本占有者的经济利益面前具有某种独立性的政治组织和机构（politische Instanzen）。[①]

意识形态批判和批判地接受流传的种种观念

头足倒置的世界和自身就是倒立的人类清楚地显示出，如同谢林在讲到神秘主义的传统时所说的，它们处于外在的东西对内在的东西的真正统治中，处于低下的东西对高尚的东西的真正统治中，处于敌意对仁爱（das Zornige über die Liebe）的真正统治中，处于黑势力对真诚（Gewalt des dunklen Grundes über die Lauterkeit）的真正统治中，它们有自己的不幸和污点。甚至，历史唯物主义的成见（它认为，基础在上层建筑面前具有第一性）也依赖于相同的经验。经济关系用残忍的力量，以某种方式决定一切高级的关系；历史唯物主义当然没有把这种力量当做世界的本体论结构的标志，即没有当做N. 哈特曼（Nicolai Hartmann）所说的本体论的标志。按照哈特曼的本体论思想，任何低层次的存在范畴使高层次的存在范畴依附于它，尽管后者的形式高于前者的形式。具体地说，经济关系所使用的残忍力量是历史的象征，因而也是历史进程中应该推翻的自然统治社会的象征，也是摆脱了自然统治的社会中应该推翻的自然统治社会的象征。这种从自身产生的自然关系，用赤裸裸的经济形式使社会的生活联系屈服于再生产过程的统治。正像那个处在难以深究利己主义神秘行动中隐匿到自己的内在中，并且抛弃了

① 与此相反的论述有：F. 陶姆贝克：《基础和上层建筑》，Neuwied，1969；W. 米勒：《社会国家的幻想和雇佣劳动与资本的矛盾》，载《社会主义政治杂志》，1970年10月号，第4页等；C. 欧菲在他的《政治统治和阶级结构》中，对政治系统和经济系统发生了变化的关系，作了富有远见的分析（此文刊载于Kress，Senghaas主编《政治经济学》，法兰克福，1969，第155页等）。此外，还有J. Hirsch的《科技进步和政治制度》，法兰克福，1970。

自己的本质的上帝一样，马克思则把用私有制建立起来的“利己主义”关系，说成是人的本质力量在其中萎缩，以及人自己在其中异化的“袋子”(die Kapsel)。私有制像一片黑暗，在这片黑暗中，世界的昏暗更加昏暗；私有制像一个硬结，社会联系的所有线头都被联结和固定在这个硬结上。毫无疑问，比喻所造成的科学效果只能是，似乎诸种概念是从比喻中发展出来的；然而，精彩的比喻却赋予不同的概念以丰富的意义。意识形态的概念无非是说，利益如同观点一样，不过是同一个总体性（derselbe Totalität）的辩证要素。但是，总体性作为总体性是由再生产过程的诸种范畴组合而成的；再生产过程是作为封闭的体系构成的（因此应该重建），只要这个体系中的主体不认为他们抛弃的实践是他们自己的实践。

（1）在对艺术、宗教和哲学的一切意识形态批判之前，先对政治和经济关系进行批判，应该是合适的；政治行为和政治组织产生于利益冲突，利益冲突本身产生于资本主义的生产过程，是必然的。马克思试图用经验，尤其试图以《法兰西内战》为例来说明这一点。这时，他提出的前提诚然是，再生产领域中的运动可以被理解为一个系统的联系（ein systematischer Zusammenhang)。用作批判的政治经济学必须为此提供论证，因为政治经济学是从资本的价值增殖过程中，而不是依据经济领域之外各种现象来论述所有经济现象：政治经济学不允许用数据来解释现实问题（Realproblematik)。现代经济学提出的数据光环①，政治经济学也要从经济学上加以理解。

社会条件有利于马克思的设想，他就是依据社会条件来研究政治经济学的。在自由的资本主义阶段中，完美的竞争模式的设想具有一定的基础。相反，马克思预测的资本集中过程迅速地迫使弱小的市场伙伴用政治形式来维护他们的要求，反过来又促使国家机关去干预商品交换和社会劳动的领域。同时，这一过程也不再按照内在的经济规律来发展自己。由于把上层建筑的因素引入经济基础，政治对经济的古典的依赖关系遭到破坏。然而，马克思并没有从制度上认识这一变化：“他没有认识到，在先进的资本主义社会里，将出现能够控制资本主义制度本质所具有的种种趋势的其他的和本质上是政治的各种力量。”②

① 数据光环（Datenkranz)，即绝对无可怀疑的数据。——译者注

② J. 斯特拉西：《资本主义的今天和明天》，杜塞尔多夫，1957，第151页；参阅前面提到的伽尔普拉伊特、吉德龙、欧菲、斯诺菲尔德的文章。

在此期间，意识形态的基本理论不只是由此受到怀疑，而且，意识形态基本理论的正统表述曾受到了作为科学的批判的自我误解的影响。[①] 面对科学意识的力量，同辩证关系相疏远的，并因此屈服于辩证关系的观念的辩证关系，很容易转变为精神依赖于自然、意识依赖于它的社会存在的因果关系——马克思在1859年撰写的《政治经济学批判》的著名序言中就发表过这样的意见。后来，马克思再也没有明确地反对过恩格斯赋予意识形态学说的自然主义表述。随着这种自然主义的表述，在马克思那里明显地出现了一种仅仅是隐隐约约的意识与社会存在的联系。只要历史唯物主义不再把自己包括在客观的危机联系中；只要历史唯物主义把批判仅仅理解为实证科学，并且把辩证法客观地理解为世界的规律，意识的意识形态性质在质上就必然是形而上学的。精神，包括社会主义在内，对历史唯物主义来说，是绝对的，并且永远是意识形态。在这一简单的理解中，只要按照现实主义的认识论标准，就能把正确的意识形态和错误的意识形态区别开。社会主义的“世界观”之所以是唯一正确的，就因为它把世界的规律“反映在”[②] 自然和历史中。

为了不以这种方式粗率地误解辩证的方法，马克思对辩证的方法无疑有足够的（genug）了解。但是，毋庸置疑，这种误解以及恩格斯对辩证法的神圣化能够在他眼皮底下出现，并且能够成为“正统的”传统的基础，是他忽视了对批判本身的反思。这就是说，马克思不仅忽视了论证同哲学相对立的科学要素，而且也忽略了论证同科学的实证主义局限性相对立的诸要素（批判把这些要素的起源归因于哲学）。麦蒙[③]和费希特，以及后来反对康德的主观唯心主义的客观唯心主义的代表人物，都把论证推向极端：康德的主观唯心主义站在认识批判的活动之上，但忘记了阐述先验认识的能力；于是，马克思的晚辈们也用相似的论证反对马克思：政治经济学批判，作为批判，它并没有意识到自己的特殊能力；它与实证科学并不相同，但宣称它们是一回事。

---

① 参阅哈贝马斯对马克思的解释，载《认识与兴趣》，法兰克福，1968，第59页等。

② 参阅民主德国考辛（A. Kosing）主编的教科书《马克思主义哲学》（柏林，1967）关于原始的马克思主义和头足倒置的辩证唯物主义的关系的论述，参阅G. 里希特海姆的《马克思主义——历史的研究和批判的研究》，伦敦，1961，以及他的《社会主义史浅论》，伦敦，1970；I. 费彻：《马克思和马克思主义——从无产阶级的哲学到政治的世界观》，慕尼黑，1967。

③ 麦蒙（Salomon Maimon），德国哲学家，曾与康德在哲学问题上发生争论。他不同意康德把感性与知性相分离的观点。——译者注

（2）因为恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）[①] 明确表示他以马克思的关于费尔巴哈的提纲为依据，肯定批判的实践意义，所以他能够超越在这个提纲中概括的意识形态批判。马克思在关于费尔巴哈的提纲四中写道："费尔巴哈是从宗教上的自我异化，从世界被二重化为宗教的想象的世界的[②]和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础（weltliche Grundlage）。因为[③]世俗的基础使自己和自己本身相分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。"[④] 但是，如果宗教世界隶属于它的世俗基础，而且又如此密不可分，因而观念是从世俗基础的自我分裂下降为意识形态，是扭曲的和被雇佣的，不能完全溶化在世俗基础的自我分裂中（它产生于世俗的矛盾中，但同时又凌驾于这种矛盾之上），那么，错误世界的错误意识并非什么也不是，而是它自己没有意识到的、十分神秘的经验的否定物之否定（Negation des Negativen）。布洛赫在意识形态的外壳里发现了乌托邦的内核，还在错误的意识中发现了真正的意识要素。[⑤] 美好世界的透明性屈从于被掩饰着的利益，甚至，在超越了存在的事物的要素中，也存在着被掩饰起来的利益，这是不容置疑的；但是，在被美好世界唤醒的希望中，在从美好世界那里得到满足的渴望中，的确同时存在着通过自我教育将成为批判的动力的意志。布洛赫把被黑格尔划为和降低为"实践的"情感的恶的起始经验（他同黑格尔一样，对恶的克服抱有极大兴趣），理解为无疑能够发展成为批判的唯物主义的精神现象学的出发点。因为他在考虑科学批判的前提应该是什么，以便把科学批判在实践上超越仅仅是对其结论的技术运用的方面表达出来；因为他不再把批判和科学相混淆，所以，他抓住了与自己的历史相一致的、被束缚着的、能够得到解放的希望

---

① 恩斯特·布洛赫（Bloch，Ernst，1885～1977），德国哲学家，1933 年流亡国外，1948 年返回德国，在莱比锡卡尔·马克思大学任哲学教授。1955 年荣获民主德国国家奖。后因与当局的政治分歧日益增多，1961 年逃亡联邦德国，在图宾根大学任客座教授。

"希望"是他的著作的核心议题。在他看来，"希望"是生活的全面人道主义化的保障，也是马克思主义的基本动力。他从 1954 年到 1959 年撰写的三卷本的《希望的原理》是他的重要著作之一。

② "世界的"，这里的德文为 weltlich，应译为"世俗的"。——译者注

③ 因为，这里的德文为 aber，应译为"但是"。——译者注

④ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社，1972，第 7 页。

⑤ E. 布洛赫：《希望的原理》，法兰克福，1959；以及他的《图宾根哲学导论》（补充版），法兰克福，1970。

的生产力。希望正在唤醒为了稳定的现实中客观上可能的事物的思想和为了摆脱意识的局限性的思想，正在唤醒为了超越制度化的生产关系的充沛生产力的思想。制度化的生产关系，在它们不盲目地被物质的生产力冲垮的地方，恰恰需要以批判为动力的“生产力”。这样，这种生产关系就能随着人的意志和意识一起被抛弃。

值得注意的是，布洛赫力图使意识形态批判保持被批判者（der Kritisie-rte）的传统时，他把自己的兴趣限制在解释神话与宗教、文学与音乐上；他的兴趣不是国家，而是国家的传说和故事（Staatsromane），不是现行的法律规范，而是关于正义的理论。很明显，观念同社会冲突的关系越远，它就越能暴露出它在意识形态上的十足的乌托邦性质。直接以合法化为目的的统治的利益所要求的，或者，作为组织要素本身被包括在行使统治中和经济运转中的精神的形态，随着自身工具化的程度，似乎失去了先验的力量。在乌托邦的狂热之后，留下的只有错误的绝对意识，只有脱离了实践的错误意识，这种意识暗中让观念更为盲目地听从利益的摆布，并且把观念视作单纯的意识形态。在意识形态这把梯子最下面的梯级上，即在商品拜物教上，理论要素同实践要素的“疏离和异化”仿佛仅仅成了实践同自身的“疏远和异化”，即“世俗基础的自我分裂”；在这里，意识形态自身就是实践，而意识形态的理想要求，在等价交换的观念中，几乎完全不见了。

布洛赫对乌托邦所作的跟踪研究，不仅限制在黑格尔为绝对精神所保留的领域上，而且他还关注这个领域中的现代意识的精神形态。在他看来，艺术、文学和音乐中的最新发展，对艺术、文学和音乐本身是真正有害的，因为实验艺术也运用自我反思，并且借助于对自身的道路和所用手段的表述来解释“现实主义的”世界联系。和黑格尔一样，布洛赫也坚持古典美学和古典美学的中心概念——象征性的东西（das Symbolische）；观念的表现被物质的表现所代替。瓦尔特·本杰明（Walter Benjamin）反对阿多尔诺（Adorno）巧妙运用的比喻概念，虽然它是从巴洛克（Barock）艺术风格中得来的，然而，恰恰是这个概念真正证实了现代艺术的优点。这就是说，现代艺术不保守；它不固守充满象征或自然主义的和必然充满矛盾的世界，以及这个世界的美的现象中主张妥协的经验。具体地说，现代艺术不发慈悲，并且以批判的眼光把分裂的世界的种种迹象纳入它的表述中。但是，它不采用过度自然主义的手法去重复和伪造这个世界的偶然性，而是采用人们不常用的手法暴露这个充满危机的世界。

阿多尔诺[①]认为，现代艺术是批判性认识的合法源泉，尽管它的认识模式与科学的认识模式有区别。因此，对现代来说，绝对精神的一种形态不只是在反对知识社会学的归纳时才得到了保护；于是，带有乌托邦根源的萌芽似乎能在意识形态的硬壳下显露出来。具体地说，绝对精神的形态是从意识形态领域中分离出来的，它同批判理论具有相同的地位。更加清楚的是，这种尝试同批判由于失去了自己的科学意识的纯洁性而陷入其中的困境是相应的。因为，如果批判从唯物主义的观点上拒绝哲学是本源哲学（Ursprungsphilosophie），另一方面又不融入实证科学，那么批判能够依赖的经验源泉又是什么呢？为了使批判本身合法化，难道它不需要参与到具体的社会生活世界的历史上不断变化的经验联系中吗？另一方面，这种经验联系现在不是正在汇入绝对意识的、从意识形态批判上看已经失去了价值的形式，即汇入艺术、宗教和哲学中吗？[②] 艺术、宗教和哲学（黑格尔的哲学已经被马克思所承认）都拥有自己的伦理概念，即都拥有自己出现在世界上的概念。但是，只要它们滥用伦理概念的力量，把这种力量变成把伦理关系当做定在的东西（Daseiende）来玩弄的魔术师，它们就会沦落为分裂的世界的局部利益，并且是意识形态的。然而，只要它们，例如在现代艺术中，把定在的东西作为分裂的世界，明确地反映在伦理关系里，它们就维护了旨在追求具体的普遍的东西的意向，并且是批判的。贬了值的意识形态批判精神的重新增值，看来只有在（以乌托邦形式出现的）绝对精神的遗产能够得到继承，并且作为批判能够发展成为不易和解的人的不易和解性时，才有可能，甚至成为现实。

马克思似乎从来没有承认过：批判一开始就需要认识这个次要源泉，即我们所说的文学源泉。马克思虽然不信任〔黑格尔〕在《逻辑学》（两卷本）后记中没有讲清楚的历史逻辑，但信任在实践中似乎已经完成，因而也必须扬弃的历史逻辑，即革命理论从辩证地解剖资产阶级社会中预测到的历史逻辑。马克思从来没有用政治的眼光明确地提出过关于历史哲学的可能性条件的认识批判问题。[③]

---

① 参阅 Tn. W. 阿多尔诺《美学理论》，法兰克福，1970。

② 参阅哈贝马斯对阿多尔诺的研究《主体性的早期史和野蛮的自我肯定》，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971，第 184～199 页。

③ 参阅 A. 韦尔玛《批判的社会理论和实证主义》，法兰克福，1969，第 69 页等。

唯物主义历史哲学的前提

历史哲学大约起始于18世纪初，即开始于维科（Vico，Giovanni Battista）对真理与事实相通（verum et factum convertuntur）的著名论断："按照我们的第一个毋庸置疑的原则，完全可以肯定，历史（是）人创造的……因此，历史的本质存在于我们自己的精神变化中……因为，任何地方都没有比人创造事物以及叙述事物的地方更可靠。所以，（历史哲学）这门科学和几何学的研究方法完全一样；几何学根据自己的原理建立了量的世界，观察着量的世界，创建了自身；人间事物的规律，要比几何学的点、线、面和图形具有更多的现实性。这将必定赐予你——我的读者，以一神仙般的欢乐，因为在神（上帝）那里，认识和行动是一回事。"[①] 维科这段话里的最后一句，已经接触到了从一开始就具有历史哲学认识论要求的问题，尽管这句话在把历史的理性同神的理性作比较时，对神是如此阿谀奉承：当原始的理性（intellectus originarius）思考世界的时候，它就创造了世界；维科寄希望于人的〔依托〕是，在人类创造了历史之后，能够认识历史：人应该能够想到历史是他的产物。人应该把自己的精神理解为历史的产物，并且把历史理解为自己的产物。然而，历史的理性终于通过分袂（Hiatus）与神的理性划清了界限。神的理性为了创造自然世界的表象而满足于这种表象，而人创造自己的历史世界，也许是为了能够想象原本的历史世界。历史哲学不能像几何学那样依附于原始理性的亲缘关系。

（1）认识论的问题在这里以神学的形式出现并非偶然。因为，历史哲学要把教父们在历史神学中预想的东西变成有目的的科学观察的命题。历史哲学已经构想了世界的统一性以及作为世界史的世界历史；它把起始与终结构想为起源与目的，并且把两者之间的对峙构想为不幸与福祉。随着世界历史的统一和世界历史联系的命运，历史成了总体性（Totalität）和危机过程的结合体。在末世论和摆脱原罪的观点下，历史既有世界历史的土壤，也有救世史的土壤；因为有神论不幸地维护着历史的主体与历史上行动着的主体之间的区别，即维护着历史的主人与仅仅服从于历史的人之间的区别。在这种构思中只有一个唯一的历史哲学家，而维科的诸种定义恰恰适合于这位历史哲学家——上帝。然而，维科的《新科学》（*Scientia Nuova*）却想把所有的人都

① G. B 维科：《新科学》，慕尼黑，1924，第139页。

说成是神的合法信奉者。历史哲学只是更多地要求历史理性的自然源泉。

维科对即将统治世纪的进步思想还采取了不以为然的态度。他在《新科学》中对认识的要求是这样解释的：人首先能够认识的是他创造的东西，因此，历史哲学下一步要做的事，就是抛弃作为历史主体的神的假说；他把神的位置留给了人。维科认为，人是历史的主人，但人缺乏使自己成为历史主体的素质——万能和神力；人创造着自己的历史，却是无意识的。历史始终具有双重意义：历史是自由的行为和事件，即行为和发生的事（Geschehen）。因此，维科并没有把神意完全从历史的理论中排除出去；在他看来，天意的规律是"自然的"，并以"简单的方式"起作用，因此，它同历史发展的经验规律相吻合。当神的计划从事情的本质的真正发展中显现出来时，神意就会在事情的本质中消失。这是自然理性能够认识的。维科在历史的秋千下张起营救人民的大网——神意，只要人民，自在的历史主体，还没有作为主体用意志和意识驾驭历史。人类不断崛起，但又屡屡失败，因为这种崛起是以基督教顺民（christlich mondo civile）的思想来创造历史，因此，在招致失败之后就又处在周而复始的压制之下：从退化的、野蛮的反思状态跌入最原始的基督教的野蛮状态。Corso 和 Ricorso 时期，神意的隐蔽价值明确地显现出来。只有这个时期才能确保文明的衰落在其最高阶段不只是倒退，只有这个时期才能把远景展现在人们面前；从这一远景中人们可以清楚地看到，在灾难的大地上还有内心净化（Katharsis），在浩劫中还有福音。

一旦历史的理性放弃了自然化的神意的补充功能，对认识进行辩证解释的机遇就会消失。这样，从起始到终点的进程就只能从一种意义上被理解为从起始到目的的进步。此外，它还要求证明，在这一系列现象中连续有一个达到优良本质的进程。在文明的发展中，每一个有经验记载的倒退，因为它现在只能是自为的，并且是纯粹的倒退，所以这种倒退必然使理性在人类的进步中受到怀疑。与此相关的还有另一个问题。

维科的历史哲学始终是向后看（retrospektiv）。在精神创造了历史之后，精神能够认识历史，也就是说，只要历史的进程是循环的，尽管它尚未结束，精神也能从整体上有规律地去把握它。Corso 和 Ricorso 循环过程的最终突破和实现，一个时代的结束，严格说来，并不遵循"新科学"的规律[①]。甚至，如果历史

① 如此看来，洛维特（Löwith）在其注释中说的话是正确的：当维科在其著作的末尾考虑到历史完臻的可能性时，他就不再同自己相一致了。参阅 K. 洛维特《世界历史和圣灵的显现》，斯图加特，1953，第 124 页。

的循环模式被直线模式（lineares Schema）所代替，历史哲学后瞻性（Retrospektive）这种认识批判的可靠性就会落空。历史哲学的艰巨任务，就是按照进步的规律构建未来；在未来的社会状况里，过去的状况不能再现；历史哲学将要预见未来，并且要求对它的预见性的成就作出认识批判的解释。这两个问题在18世纪都没有真正被解决。在维科之后，杜尔哥①和孔多塞②都回到了笛卡儿的传统上；他们认为，为了把握住作为自然规律的进步规律，只需要牛顿的历史。面对康德哲学的批判成就，任何让历史的规律服从于自然的普遍规律的尝试都暴露了它的想象的双重性。康德哲学把理性作为自然，是人类发展的基础；现在，这种理性已经同历史地把人类的独立自主变为现实的理性有了区别。

康德坚信历史的直线发展。这样，他就回到了维科提出问题的基础上；他用具有预见性的历史哲学的需要去衡量维科的真理与事实相通的认识准则。历史发展的预见性，只有"当预言者把他所说的事件宣告为预言时"才是可能的。只有当历史的主体作为独立的个体，按照他们的观念已经是历史的主体时，全世界的持久和平状态就成了他们的道德行为准则和目标，并且，这种和平状态只有在同他们实际上履行义务成正比时，才可以预言。但是，只要反思性的批判力把历史的进步当做它的目的，当做各种现象的必然联系，它就必须这样来想象自然的意图，或者神意的意图，似乎有一个通过有目的的行动来实现上述目标的历史主体。神的目的论（姑且把它作为假想）自然是把人类作为自然存在物，把它放在因果律之下。历史的主体，从知性和现象（noumenale und phänomenale）的方面看，仿佛是分裂的；他们是自己历史的创造者，同时还不是集因果决定论的自然存在物和道德自由的个体于一身的主体。但是，如果人类在自己的历史进程中表现为这样一种矛盾的统一体，那么，包含在历史哲学基本认识中的矛盾，作为从属于历史的矛盾，就必然被理解为历史的真正动力。康德就是这样（与他提出的政治与道德有可能统一的问题相联系）在真正的历史哲学中提出了显然在历史哲学范围内他无法解决的问题。③

这个问题留给了黑格尔。因为人始终是来自历史和属于历史的外在的异

① 杜尔哥（Turgot，Anne Robert Jacques，1727～1781），法国政治活动家和经济学家，他的主要著作是《关于教育和财富分配的考察》（1766）。——译者注

② 孔多塞（Condorcet，Marie Jean，1743～1794），法国数学家、哲学家、政治家和百科全书派。——译者注

③ 参阅哈贝马斯对政治和道德的关系的论述，载《制度问题》（Kuhn和Wiedmann编），迈森海姆，1962，第94页等。

己的东西，所以，每个阶段上都在重复占有先前已经外化的东西。概念贯穿于物，并使先前的物化中已经消亡的东西获得新生。因为人类是历史的主体，且的确又不是历史的主体，所以，从维科到康德的历史哲学认为，历史哲学一方面能够解释它对历史的可创造性（Machbarkeit）的认识论要求，另一方面又不能完全放弃神意，即使只是出于诠释的目的。历史哲学只有在黑格尔从人类既是历史的主体又不是历史的主体这一矛盾中发现人类正在摆脱历史哲学的种种表象，并且正在创造自身的前进力量，并在这种矛盾中看到了自身运动着的历史的辩证法之后，才能够做到这一点。

于是，随着放弃维科的循环模式重新出现的两个问题中的一个被黑格尔提了出来；但他回避了另一个问题，即用认识批判的观点来解释预言。他虽然辩证地把历史哲学纳入历史，但把历史哲学作为一种精神史，用哲学的绝对自我意识来概括历史哲学。虽然黑格尔认为历史哲学的前景包含着它最终把人类从世界历史的倒置中解放出来的努力，然而，他的历史哲学在这个最高阶段上像维科的历史哲学一样，仍然是向后看。随着历史的辩证法转变为唯物主义的辩证法，历史哲学才丢掉了历史作为总体性赖以进行哲学的自我反思的绝对观点。正如我们已经看到的，马克思在死的劳动统治活的劳动中发现了历史的主体们（geschichtliche Subjekte）在历史的主体（Subjekt der Geschichte）面前无能为力的真正原因；历史的主体们，自己就是历史的主体，当然，他们没有成为历史的主体。所以，推动历史的是被理解为异己的劳动（als entfremdet begriffene Arbeit），而不是概念的劳动（Arbeit des Begriffs）。“贯穿于”物化关系的不是重新寻找的意识（sich wiederfindendes Bewuβtsein），而是实际的占有本身（tätige Aneignung selbst）。这种实践以理论活动为媒介，或者说，通过理论活动来进行。但是，理论本身，甚至理论活动，即从历史哲学的角度或者用辩证观点洞察历史运动规律的理论和理论活动，则始终先于理论上仅仅是先导和向导的实践。特别是马克思主义的历史哲学，在回顾历史和展望历史时，更是把自己的精力放在社会实践（生产）和革命实践上，然而，却把沉思变成了批判。

黑格尔对维科的评价，使得马克思和康德在对维科的认识上也一致起来。马克思和康德都把维科的认识准则作为预测历史哲学的基础。他们俩都认为，只有当人类用意志自觉地去创造自己的历史时，尚不完善的历史的思想才能从理论上加以预测。如果不能预测，那就要从实践理性上给予解释。在康德看来，实践理性为道德行动提供的只是规范观念。因此，历史的思想只有作为观念才能构想，它不能成为约束历史理论的东西；而马克思则认

为，只有当人们准备从实践上真正把握历史的思想时，人们才能从理论上认识历史的思想[①]。马克思把“愿意做”（Machenwollen）解释为“能够认识”（Erkennenkönnen）的前提，因为他从黑格尔那里学会了把历史的“思想”理解为人类摆脱自身的直至历史哲学本身的认识原理的矛盾。历史的“思想”，整个说来，只有当人类准备从实践上用意志自觉地去创造他们不断创造着的历史时，才能从理论上得到解释。同时，批判必须把自己理解为它准备扬弃的历史状况的要素。因为历史哲学最终是唯物主义地把自己包含在历史中，尔后发现了历史哲学前提的合法性，根据这种合法性，它解决了它的基本认识中的矛盾，即历史的前进中的矛盾。

（2）众所周知，马克思不仅把他的批判告诉了无产阶级，而且还从无产阶级发展的历史中得出了这种批判观点在认识论上的合法性。因为异化劳动，即死劳动对活劳动的统治在无产阶级的贫困生活中已经发展成了不可抗拒的灾难，成了扬弃它自身的“实际的必然表现”，所以，马克思论证说，随着无产阶级在生产过程中的客观地位，在这个生产过程之外，同时形成了一种观点，根据这个观点，必须以批判的眼光来理解整个〔资本主义〕制度，并把它作为历史上过了时的制度。这个论据，过去究竟在多大程度上适用于唯物主义地解释带有实践意图的历史哲学的唯物主义表述，以及在多大程度上适用于唯物主义地解释历史哲学从理论转变为正在进行中的历史过程的批判，这里我们姑且不去谈论；但是，这种论据在以往的年代里，不足以从当年的阶级斗争状况推广到整个历史结构上。因为在神学的框架内，整个世界历史首先被表述为一个有开端、有结尾的历史，因此马克思能够不假思索地把它理解为阶级斗争的历史，一句话，这种包括在历史哲学问题中，以及把现实的危机现象概括为世界历史危机联系的总体性的先入之见，在这里并没有得到说明。

教会的神学思想，只有在世界的统一意识、人类及其发展的统一意识已经形成的时候，才能对世界史的哲学观察发挥作用，只有这个时候，历史的经验主体才成了可以想象的。因此，历史哲学以 18 世纪形成的那种全球性的统一意识为前提。殖民时代的伟大发现、中国的教会化（Missionie-rung Chinas），以及最后北美大陆的开始解放，迫使欧洲文明走向自我相对化（Selbstrelativierung）：它既从外界（伏尔泰的历史哲学就是从中国开始），又

---

① M. 霍克海默在这种意义上谈到了社会科学中的预言问题，载《社会研究杂志》第 2 卷，1933，第 407 页等。

从人类早期历史（Vorgeschichte）的起源中（与多方面研究心灵的“野蛮人”相对比）学习观察事物。欧洲文明同时也在历史连续性的联系中，以及在不断扩大的全球性的统一的框架中积累经验，而这种统一与其说是通过基督教的天启的历史的偶然事件得到了保障，不如说是通过人的相互交往得到了保障。

世界的统一是历史哲学的一个前提，历史的可创造性则是历史哲学的另一个前提。人们只有在自己是历史的创造者时，才能从理性上确保自己的历史。随着资本主义生产方式的实行，越来越广阔的社会交往领域变成了交换关系。随着物质生产力的发展，越来越多的社会生活关系丧失了它们的自然力量。封建的生产关系的革命化和作为个人独立自主领域的资产阶级社会的巩固，同广大领域的（尽管是局部的）理性化一致起来。在历史真的是能够创造的同时，在学习中运用理性去掌握历史的启蒙的自我意识也在成长。

历史哲学问题的这两个主观动因，同历史发展的客观趋势紧密相连，因此，它们的起源能够在数百年来发展着的，并且最终在 17 世纪的英国革命和 18 世纪的法国革命之间成了资产阶级社会意识的这块大地上被固定下来。

摆在人们面前的是两个结论。一方面，历史发展的典型趋势增强了。在工业化社会及其借助于技术进行交往的基础上，政治事件的相互依赖关系（Interdependenz）和社会关系的一体化（Integration），超越了两个世纪前只能想象的规模，并且有了这样的进步，以至于在这种交往关系的范围内，许多局部的历史（partikulare Geschichte）第一次成了一个世界的历史。同样，自从运用暴力来肯定自己的手段发展到其影响度致使运用这些手段达到既定政治目的受到怀疑时，人类就史无前例地、不可避免地面临着这样一个讽刺性的事实；人类仍在不断地摆脱受他控制的历史的可创造性。因此，历史哲学的内在前提并没有被遗忘，而是更为真实。[①] 所以，自称已解决了历史哲学自身问题的一切对立的意识形态（Gegenidologie），均被怀疑为逃避现实（Eskapismus）。另一方面，我在这段开始时所说的两个结论的第二个结论——神学从哲学上把历史假想为总体的框架概念——有问题。

假若历史发展的松散线索在比较晚的阶段上才被连接成为世界历史联系的网，那么，不允许在事后用这个网来包罗全部历史。全球的统一性本身首先是历史形成的这个事实，同一开始就把总体性归属于历史的观察方式相矛

① 凯斯廷（H. Kesting）则持相反的看法，见他的《历史哲学和世界性的内战》，海德堡，1959。

盾。此外，如果社会状况在它的历史发展的较晚的阶段上同人的理性的计划是相通的，历史的可创造性也不允许由整个历史来肯定。理性化的能力首先是历史地形成这个事实，同一开始就把一个主体归属于历史的观察方式相矛盾。

唯物主义的历史哲学，恰恰应该严格地从划时代的联系中来把握自己的前提，因为从历史上看，它产生于这种联系。它应该以批判的眼光来看待自我意识，进而认识到，世界的统一性和历史的可创造性的诸种范畴，真的是历史自身首先在既定的阶段中创造的。

正如现实冲突的延伸（它延伸到了历史的初期）仅仅具有启迪性质，因此它的终结的预测也始终是假设的。历史哲学以这样的方式把历史的主体们想象为历史的可能的主体，即历史的客观上多种含义的发展趋势，似乎真的由采取政治行动的人借助于意志和意识来掌握和决断，并且有利于他们。以这种幻想为出发点，历史的可能的主体就在历史哲学运用实践的十分敏感的自相矛盾中暴露出来，以至于受过教育的人类也可以上升为他最初只是想象的东西①。

补充材料——读书笔记（1971年）

当我把我1957年首先发表的参考资料（见附录）重新发表在《理论与实践》第1版（1963）的附录中时，马克思主义的讨论自那时以来，其基本特征没有丝毫变化。当时，我应该把我在1957年所看到的趋势大体上继续记下来，而不涉及论证的结构。今天则相反，情况完全发生了变化。一方面，第三世界中民族解放运动的成就，中国在国际阶级斗争中所发挥的新的战略作用，发达资本主义国家中的学生运动，另一方面，美国激化了的社会冲突和经济矛盾，苏联在国际范围内的稳定性作用，以及苏联的日益明显的保守特征，构成了政治关系（politischer Kontext）的变化，甚至构成了人们同马克思主义理论的政治关系的变化。当时，当我把所发表的资料作为同把马克思推到古董的位置上的那种哲学的和精神史的激进企图进行斗争时，对马克思和马克思的社会理论的体系的兴趣，今天在相关的资料中则成了主要

① 我本人在这里收集的在后来撰写的著作中形成的世界历史的主体的人类的观念；我常常是不加批判地使用这一观念。只是在同社会交往理论的准备工作相联系时，我才明白了更高阶段上的主体性产生的具体意义。参阅哈贝马斯和N.卢曼合著的《社会理论或者社会工艺学》，法兰克福，1971，第172～181页和本书的导论。

兴趣。因此，附录中提供的资料过时了。下面我对去年在德国进行的关于马克思及其社会理论讨论的论题，做一些重要提示。

关于“哲学的”讨论

50年代的哲学讨论，在联邦德国是由马克思早期著作的动因激起的，并由基督教新教研究会的马克思委员会继续下来；见伊林·费彻（Iring Fetscher）撰写的《马克思主义研究》4~6卷（图宾根，1962，1968，1969），欧尔莫热（G. Rohrmoser）的《解放与自由》（慕尼黑，1970），特别是该书的第8章，第284页等；参阅费彻编辑的《马克思主义及其历史的相关文献》1~3卷（慕尼黑，1962，1964，1965）。在此期间，在天主教方面出现了相应的研究，见凯列（E. Keller）主编的《保罗协会对话：今日的基督教马克思主义》（维也纳，1966），还可以参阅I. 费彻主编的《马克思主义和基督教对世界的认识》（弗赖堡，1966）。

狭义的神学讨论，是由马克思主义者发动的，特别应该一提的是E. 布洛赫（见他的《基督教中的无神论》，法兰克福，1969）；批判理论也加入了这场讨论，并给这场讨论输入了活力，见莫尔特曼（J. Moltmann）的《希望的神学》（慕尼黑，1969），帕恩贝格（W. Pannenberg）的《体系化的神学的基本问题》（哥廷根，1967），伽亚（H. G. Geyer）、H. N. Janowski、A. 施密特的《神学与社会学》（斯图加特，1970），林多夫（T. Rendtorff）、H. E. 图德的《革命的神学》（法兰克福，1968），帕伊克特（H. Peuckert）主编的《“政治神学”的讨论》（梅因兹，1969），索尔（D. Sölle）的《无神论信仰上帝》（弗赖堡，1968）。关于马克思的宗教批判，参阅瓦肯海姆（Ch. Wackenheim）《马克思之后宗教的衰败》（巴黎，1963），波斯特（W. Post）《马克思的宗教批判》（慕尼黑，1969）。

关于马克思主义的历史哲学的讨论，见弗拉伊舍（H. Fleischer）的《马克思主义与历史》（法兰克福，1969），沙夫（A. Schaff）的《历史与真理》（法兰克福，1970），鲍尔哈根（P. Bollhagen）的《社会学与历史》（柏林，1966）和他的《兴趣与社会》（柏林，1967），A. 施密特的《马克思主义辩证法中的历史与历史学》（载《理论的效果》，法兰克福，1967，第103~129页）。关于理论与实践的关系，参阅陶伊尼森（M. Theunissen）的《理性的实现》（载《哲学评论》专刊第6期，图宾根，1970），其次参阅本纳（D. Benner）的《理论与实践——对黑格尔和马克思的系统理论的观察》（维也纳，1966），再次参阅由阿佩尔（K. _ O. Apel）命题、布拉

（D. Böhler）撰写的博士论文《马克思的意识形态批判的批判——理论—实践—中介的反思引论》（法兰克福，1971），里希特海姆（G. Lichtheim）的《从马克思到黑格尔》（伦敦，1971）。

哈特曼（K. Hartmann）的《马克思的理论。马克思主要著作的哲学研究》（柏林，1970），为近年来人们从学术上对马克思的讨论作出了难能可贵的、目标最全面的，从某种方法上讲是总结性的贡献。

马克思主义现象学和结构主义

我在 1957 年发表的参考资料中，把注意力集中在早期赫尔伯特·马尔库塞（第一位"海德格尔马克思主义者"）的现象学的马克思主义上。真正的文艺复兴，当时已被人们遗忘，并且早已被马尔库塞本人所放弃［参阅 A. 施密特《马尔库塞的实存主义或实存主义的本体论和历史唯物主义》以及 J. 哈贝马斯《答马尔库塞》（法兰克福，1968，第 17 页等）］；人们对马尔库塞从现象学发展到批判理论，作了详尽的探讨，见阿尔纳松（J. Arnasson）《批判理论的人本学观点》（Neuwied，1971）。如果我没有看错的话，这场运动的发动者是萨特。萨特在 50 年代的下半期，在《辩证理性批判》（1960）中，把他的实存主义的人本学发展成了实践哲学。见拉夫（D. Rave）的《现象学的本体论与辩证的人本学——论萨特的哲学》（法兰克福，1968），尤其是第 158 页等。在法国，这一变化甚至影响了当时法国共产党的头号意识形态家加洛蒂（R. Garaudy）（《上帝死了》，法兰克福，1965；《马克思思想的现实性》，法兰克福，1969）。萨特、伊波里特（Hyppolite）、加洛蒂和维吉耶（Vigier）之间关于实存主义与马克思主义的著名争论，也属于这种情况［参阅H. 列裴弗尔（Lefèbvre）的《今日的马克思主义问题》，法兰克福，1965］。把马克思主义与晚期胡塞尔，特别是与海德格尔的现象学相联系，关于官僚社会主义的某些国家的哲学的发展，在这个时期已成了至关重要的理论。它有助于马克思主义的人本学和伦理学的解释。K. 科西克（Karel Kosik）的研究，是对萨特的实践哲学的最重要的研究（见他的《具体的辩证法》，法兰克福，1967）。科西克对布拉格春季事件所作的政治反应，在捷克知识分子中发挥了作用，这种作用可同科拉考夫斯基（Kolakowski）当年在波兰所发挥的作用相媲美。实践哲学在南斯拉夫曾经具有广泛的影响，它的中心就是自 1965 年起在萨格勒布出版的《实践杂志》（也有国际版），以及每年夏季在科尔丘拉举行的哲学研讨会（见 P. 弗兰茨斯基的《南斯拉夫有关意识形态讨论的现有水平》，载《马克思主义

研究》第 5 卷（图宾根，1965）以及作者的《人与历史》（法兰克福，1969）），G. 彼德洛维奇主编的论文集《革命的实践》（弗赖堡，1969）以及作者的《反对独裁的马克思主义》（法兰克福，1969），S. 斯托扬诺维奇的《批判与社会主义的未来》（慕尼黑，1970）；匈牙利方面的相关著作有：赫拉（A. Heller）的《平凡与历史》（Neuwied，1970）。当然，在卢卡奇的著作中起作用的，除了现象学之外，还有结构主义；相关著作见 G. 卢卡奇等主编的《个人与实践——布达佩斯马克思主义学派的观点》（法兰克福，1972）。

60 年代，在法国，一种不脱离马克思主义的结构主义在发展，它的代表人物首先是阿尔都塞（A. Althusser）（见他的《读〈资本论〉》上、下卷，巴黎，1965；《保卫马克思》，巴黎，1965）。M. 福柯的理论著作：《词与物》（巴黎，1966），以及他的《知识考古学》（巴黎，1969）至关重要。在马克思主义与结构主义之间采取了一种特殊态度的是拉康（Lacan）的学生塞巴克（L. Sebag）（见他的《马克思主义与结构主义》，法兰克福，1967）。用马克思主义观点批判结构主义的是 R. 加洛蒂（见他的《结构主义和人的死亡》，载《我们时代的马克思主义》，1968，第 64～78 页，该文同福柯展开了争论）；此外还有 A. 施密特（见他的《结构主义对历史的进犯》，载他主编的《马克思主义认识论文集》，法兰克福，1969，第 194～266 页）、里本尼斯（W. Lepenies）、列维·施特劳斯（Lévi-Straus），以及结构主义的马克思读物［载 W. 里本尼斯、里特（H. H. Ritter）的《野蛮人的思维》，法兰克福，1970，第 160～244 页；杰克（U. Jaeggi）的《有序与无序，结构主义是方法和时髦》，法兰克福，1968，第 149 页等］。

论批判理论

在联邦德国，开创以马克思主义为依据的研究还是第一次。一种具有竞争力的马克思主义研究，迄今为止只是即兴的和临时的（okkasionell），或者出现在防守性的、缺少通常联系，因此是教条主义的退却性的领域中。有迹象表明，这在未来将转移到诸如社会科学的方法学领域、政治经济学领域和社会心理学领域。在社会史和经济史中，在马克思主义研究这块古老的领地中，新生力量在盎格鲁撒克逊区域中的表现，要比在联邦德国更清楚。在联邦德国，对这种转变的推动作用，至少是催化作用，落到了所谓的“批判理论”肩上。

1966 年，T. W. 阿多尔诺推出了他的首要著作《否定辩证法》（*Negative Dialektik*）。此前，赫尔伯特·马尔库塞的尝试性地、系统地分析晚期资本主义的著作《单向度的人》（1964）问世。参阅马尔库塞文集中的《文化与社

会》第一篇、第二篇（法兰克福，1965）以及他的《批判的社会理论观念》（法兰克福，1969）；M. 霍克海默重新发表了他刊载于《社会研究杂志》中的文章（见他的《批判理论》两卷集，法兰克福，1968）。我的两本著作《认识与兴趣》（1968）、《作为"意识形态"的技术与科学》（1968），也与此相关。除了哈克（Haag）和施魏宾豪热（Schwep-penhäuser）的文章之外，A. 施密特发表在《法兰克福社会学文集》（它的欧洲出版公司也在法兰克福）中的认识论研究《马克思学说中的自然概念》（1962），和纪念阿多尔诺的文章《证明》（1963）是值得强调的。此外，O. 奈格特（Negt）批判辩证唯物主义的著作《作为合法性科学的马克思主义——斯大林哲学的根源》；A. 德波林和 N. 布哈林导论《辩证唯物主义和机械唯物主义的矛盾》（1969，第 7～50 页）也很重要。此外，这一时期的相关论述还有：克拉尔（H. J. Krahl）的《论资本与黑格尔的本质逻辑的关系》（载 O. 奈格特主编的《现实性与黑格尔的哲学结论》，1970，第 137～150 页）。批判理论影响联邦德国方法论及社会学讨论的著述有 T. W. 阿多尔诺的《德国社会学中的实证主义论争》（1969），以及他的《德国第 16 届社会学家大会的论题：晚期资本主义或者工业社会》（1969）。关于法兰克福学派的哲学作用，参阅 A. 施密特的《"法兰克福学派"批判理论中的黑格尔》（载 O. 奈格特的《现实性与黑格尔的哲学结论》，1970，第 17～57 页）。

从哲学上批评这些观点的文章，参阅 M. 陶伊尼森的《历史与社会——批判理论的批判》（1969）；布普纳（R. Bubner）的《何谓批判理论?》（载《解释学与意识形态批判》，1971）；G. 欧尔莫热的《批判理论的不幸——T. W. 阿多尔诺、H. 马尔库塞、J. 哈贝马斯》（1970）；鲍勒（D. Böhler）的《"解放的兴趣"及其社会认识的问题》（载《人与世界》，Vol，3，May 1970）。具有政治动因的批判，可参阅哈贝马斯主编的《答马尔库塞》（1968），布拉恩（P. Breines）的《批判的中断——新左派关于马尔库塞的观点》（纽约，1970），施鲁尔（T. Schroyer）的《马克思和哈贝马斯》（载 *Continuum*，春夏合刊，芝加哥，1970，S. 65～76），巴尔（H. D. Bahr）的《"政治工艺学"批判》（1970），海伊斯拉（J. H. Heiseler）、斯台格瓦尔特（R. Steigerwald）等人主编的《用马克思主义来观察"法兰克福学派"》（法兰克福，1970）。

关于马克思主义的认识论

甚至，保守的马克思主义的认识论，今天也不得不同分析的知识学进行辩论。属于这类著述的有：R. 加洛蒂的《唯物主义认识论》（1960），

A. 沙夫《Schaff》的《马克思主义真理论的若干问题》（柏林，1954）以及他的《语言和认识》（维也纳，1964），《语义学引论》（柏林，1966），克劳斯（G. Klaus）的《指号学与认识论》（柏林，1963）以及他的《特殊的认识论》（柏林，1966）。非正统的观点有：马尔科维奇（M. Markovic）的《作为认识的基本范畴的实践》（载《实践的辩证法》，法兰克福，1968，第17~41页），A. 施密特主编的《马克思主义认识论文集》（1969），拉波里尼（C. Luporini）的《哲学与认识论问题》（载《马克思与当代科学思想》，海牙，1969，第168~178页）。关于重建马克思的社会学说中包含的认识论问题，除了提到的A. 施密特的著作外，首先要提的是索恩-里特尔（A. Sohn-Rethel）的《脑力劳动与体力劳动——社会综合理论》（1970）和我对马克思的解释，见我的《认识与兴趣》（法兰克福，第36~57页）。

属于所谓的实证论争论的相关文章有：T. W. 阿多尔诺的《社会理论与方法论》（法兰克福，1970），J. 哈贝马斯的《社会科学的逻辑》（资料）（法兰克福，1970），韦尔玛（A. Wellmer）的《批判的社会理论和实证主义》（法兰克福，1969），施奈德尔巴赫（H. Schnädelbach）的《经验、解释和反思——试论实证主义》（法兰克福，1971），劳伦岑（P. Lorenzen）的《科学学与辩证法》（载R. 布普纳等主编的《解释学与辩证法》，图宾根，1970，第57~72页），萨夫尔斯（B. Schäfers）主编的《社会学批判论纲》（法兰克福，1969）。

马克思主义批判社会科学功能主义的著作有：C. W. Mills的《社会学思维方式批判》（1964），洛克伍德（D. Lockwood）的《社会一体化与体系一体化》［载查普夫（W. Zapf）主编的《社会变迁理论》，科隆，1969，第124~140页］，柏克曼（J. E. Bergmann）的《T. 帕森斯的社会系统理论》（法兰克福，1967），J. 哈贝马斯、N. 卢曼的《社会理论或者社会工艺学——系统论研究研究什么》（法兰克福，1971），《功能主义与马克思主义趋同论批判》［载高特纳（A. Gouldner）的《西方社会学即将来临的危机》，纽约，1970，第362页等］。

值得一提的，还有出现在继承了马克思和弗洛伊德的意识形态批判同精神科学的解释学之间的争论。这方面的著述主要有：K. O. 阿佩尔的《"语言分析"哲学的发展和"精神科学"的问题》（载《哲学年鉴》第72期，慕尼黑，1965，第239页），以及他的《反思和真正的实践》（载《黑格尔研究》专刊1，1964，第151页）；拉特尼茨基（G. Radnitzky）的《当代

元科学学派》（第2卷，第2版，1970）；赫尔尼（J. Hellesnes）的《教育与批判观念》（载 *Continuum* 春夏季合刊，1970，芝加哥，第40～51页）；K. O. 阿佩尔、布普纳、伽达默尔（H. G. Gadamer）和哈贝马斯的最重要的论述，都收集在《解释学与意识形态批判》（法兰克福，1971）。其次还有山特库勒（H. J. Sandkühler）的《实践和历史意识》（法兰克福，1972）。

关于政治经济学

马克思的理论融入现代社会科学，特别是深入社会发展的基本理论（例如 UNESCO 编纂的《马克思与当代科学思想》，海牙，1969，Section Ⅱ und Ⅲ），是理所当然的了。相反，重新探讨政治经济学的一系列问题并非迂腐；政治经济学，自马克思以来，作为一个严肃的科学问题，已经几乎没人感兴趣了。对马克思的经济学著作的关注，就是这方面的一个证据：罗斯道尔斯基（R. Rosdolski）的《马克思“资本论”的形成史》（法兰克福，1969），曼德尔（E. Mandel）的《马克思1843～1863经济学理论的形成和发展》（法兰克福，1968）。对资本论进行方法论研究的著作有：采尔尼（J. Zeleny）的《科学的逻辑和〈资本论〉》（法兰克福，1968），赖伊竭尔特（H. Reichelt）的《马克思资本概念的逻辑结构》（法兰克福，1970）。纪念《资本论》第一卷发行的文章有：奥伊希纳（W. Euchner）和 A. 施密特主编的《政治经济学批判，纪念〈资本论〉发表100周年》（法兰克福，1968），《一种理论的结论——马克思〈资本论〉论文集》（法兰克福，1967，其中重要的有 W. 霍夫曼、Th. 莫尔、E. 曼德尔和 J. 罗宾逊的文章）。G. 门德和 E. 朗格主编的《〈资本论〉的现实哲学意义》（柏林，1968）。

对革新马克思的经济理论作出贡献的首先是斯维齐（P. M. Sweezy）的《资本主义发展的理论》（法兰克福，1970），《资本主义的未来和政治经济学的其他著述》（法兰克福，1970），巴安（P. A. Baran）的《经济发展的政治经济学》（1966）和他的《压迫和进步》（法兰克福，1966），以及他和 P. M. 斯维齐撰写的《垄断资本》（法兰克福，1967）；与此有关的还有海尔马宁（F. Hermanin）主编的《垄断资本》（法兰克福，1969）；M. 道普的《资本主义发展的研究》（伦敦，1963），以及他的《有组织的资本主义》（法兰克福，1966）；《经济发展和计划》（法兰克福，1968）。纪念道普的文章有：C. H. 法因斯坦主编的《社会主义、资本主义和经济发展》（剑桥，1967），E. 曼德尔的《马克思主义的经济理论》（法兰克福，1968），《晚期资本主义的理论》（法兰克福，1972）；要提的还有 J. M. 格里尔曼的《利润率下降

趋势的规律》（法兰克福，1969）和他的《危机的高潮》（法兰克福，1969），P. 马蒂克的《马克思与凯恩斯》（法兰克福，1971），E. 阿尔特法特的《社会的生产和经济的合理性》（法兰克福，1968），德国统一社会党社会科学研究所 H. 赫姆贝格、L. 马约、H. 波德拉克等人的《今日帝国主义——西德的国家垄断资本主义》（柏林，1966）。

论述马克思主义和资本主义经济关系的文章有：霍洛维茨（D. Horowitz）主编的《马克思和现代经济》（纽约，1968），O. 朗格的《政治经济学》（1～2卷，法兰克福，1968），J. 罗宾逊的《经济学浅论》（法兰克福，1968），罗维（A. Löwe）的《政治经济学》（法兰克福，1968）。对晚期资本主义的最新分析的文章有：卡尔布拉特（J. K. Galbrath）的《工业社会》（慕尼黑，1967），海伊尔布鲁纳（R. L. Heilbronner）的《美国资本主义的局限性》（纽约，1966），斯诺菲尔德（A. Shonfield）的《有计划的资本主义》（法兰克福，1968），瓦尔加（E. Varga）的《资本主义的危机及其政治后果》（法兰克福，1969），基特隆（M. Kidron）的《军备和经济增长——1945年以后的西方资本主义》（法兰克福，1971）。有趣的具体的分析文章有：欧菲（C. Offe）的《政治统治和阶级结构》（载 G. 克勒斯等人主编的《政治学》，法兰克福，1969）和欧菲的《技术统治论在政治上的进退维谷》（载 C. 考赫等人主编的《技术统治论研讨》，法兰克福，1970），J. 胡夫施密特的《资本政治》（法兰克福，1969），希尔什（J. Hirsch）的《政治制度的政治经济学》（载 G. 格勒斯等人主编的《政治学》，法兰克福，1969，第190页等），和作者的《科技进步与政治制度》（法兰克福，1970）；还有乌德尔（U. Rödel）的《研究的优先地位与技术发展》（法兰克福，1972），阿尔特法特（E. Altvater）等人主编的《培训的政治经济学》（埃尔朗根，1971），D. 希尔什等人的《科学政策与教育政策》（法兰克福，1971），费舍《G. Fischer》主编的《美国社会主义的复活》（纽约，1971）。

社会心理学

近年来，被正统派否定的马克思主义和心理分析的联系重新被重视。这不仅导致了拉伊希（Wilhelm Reich）的重要著作的再版，而且，20年代下半期发生在伯恩费尔德（Bernfeld）和拉伊希，尤里奈茨（Jurinetz）、斯托伊亚洛夫（Stoljarov）和沙皮尔（Sapir）之间的争论，也在此期间得到了很好的解释（见 J. 山特库勒主编的《心理分析和马克思主义》，法兰克福，1970）。弗罗姆（E. Fromm）的著作《分析的社会心理学与社会理论》（法



兰克福，1970），论述了弗洛伊德和马克思的动因的联系。批判理论中的有关论述，见于 M. 霍克海默主编的《权威与家庭的研究》（巴黎，1935），T. W. 阿多尔诺的《社会学和心理学的关系》（载《社会学》，1955），H. 马尔库塞的《爱欲和文明》（法兰克福，1965）。论述马尔库塞的文章有：伯恩特（H. Berndt）和拉伊竭（R. Reiche）的《现实性原理的历史的度》（载 J. 哈贝马斯主编的《答马尔库塞》，法兰克福，1968，第 104 页），R. 拉伊竭的《性与阶级斗争》（法兰克福，1968），豪克（W. F. Haug）的《晚期资本主义的性反叛》（载《新批判》，1969 年 2 月第 51/52 期）。综合性的文章有：达默（H. Dahmer）的《心理分析与历史唯物主义》（载《心理分析与社会科学》，法兰克福，1971，第 60 ~ 92 页）。

一个系统的、有益的讨论，出现在以下几个领域。①方法论的领域中，其中可以阅读的文章有：里库尔（D. Ricaur）的《试论弗洛伊德》（法兰克福，1969），J. 哈贝马斯的《认识与兴趣》（法兰克福，1968，第 262 页等），A. 劳伦策的《语言的毁灭及修复》（法兰克福，1970）和他的《相互作用与实践》（载《作为社会科学的心理分析》，法兰克福，1971），霍恩（K. Horn）的《现代心理分析正统派的文化走向》（法兰克福，1971）。②教过程理论的领域中，这种理论把元心理学（Metapsychologie）、语言心理学和认识发展心理学的基本观点纳入一个集中在自我同一性（Ich-Identität）的角色理论概念（见 L. 克拉普曼的《同一性的社会学维度》，斯图加特，1971）上的社会化理论（Sozialisationstheorie）。相关的论文有：欧夫曼（U. Oevermann）的《语言和社会起源》（法兰克福，1972）。在这个范围内，人们开始了关于病源的家庭制度结构问题、关于对学习过程抱冷漠态度和抱充实自我的态度问题、关于有选择的教育模式等问题的讨论。

七　社会学的批判任务和守旧使命

社会科学家们能够用他们从方法上严格地分析假若—那么的关系（Wenn-Dann-Beziehungen）中获得的技术手段（technische Empfehlungen）来回答实践中出现的问题。当然，社会学的批判特性和保守特性，还没有用这类技术手段的组织上的可使用性来衡量自身。社会学的这种特性取决于研究工具本身是否被要求为当时存在的办事机构和权威服务，或者说，研究工具的使用是否要有目的地去影响研究工具的改变或废弃。卡尔·布恩克曼（Carl Brinckmann）在这种意义上称社会学为对抗性科学（Oppositionswissenschaft）。下面我们将会看到，社会学同时也曾经是一门稳定性科学（Stabilisationswissenschaft）。至于这种历史上通常的说法今天是否仍有意义，我们先不去论述。不管怎样，谁要是把批判的任务和守旧的使命强加在整个社会学上，谁就会遭到强烈反对。

作为一门在其逻辑结构中和方法操作方式中坚持（或者至少是努力坚持）经验—理论系统规则的经验科学，社会学面对可能的政治后果，对它的付诸实践的结论始终保持中立。有人提出不同意见，说社会学事后可以重新把它在实践中所发挥的重大政治作用说成是一种研究对象，但它不想一开始就把这些作用说成是自己的任务。尽管社会学将破坏它今天所遵循的实证主义科学模式（尽管也有少数微不足道的例外），但是，在这种科学理论的自我理解中，社会学家所扮演的角色，无论如何都只能是一种双重角色，既是科学家又是公民：他可以按照政治的重要性去选择他在社会学上想要研究的任务，但是，作为公民，他事先所作的这种决断，不会影响科学著作本身。[①]

马克斯·韦伯（Max Weber）所作的这些著名区分，为社会学的这种自我理解奠定了基础。然而，我不想同试图把社会科学从社会政治动因中净化出来

① 见 R. 达伦多夫《社会科学和价值判断》，慕尼黑，1961，第 27 页等。

的这种讨论①相联系。首先，关于社会学的批判任务和守旧使命的问题，只有从社会学自身的历史中来探讨才是合法的。② 因此，我们首先就要从科学史上弄清楚，社会学是怎样理解它同已确立的社会秩序的政治关系的。

（一）

社会学同经济学一起在 18 世纪下半叶被实践哲学所取代。古典的政治学传统，当时，在苏格兰人那里，显然已经有了从功利主义上说是现代化的道德哲学形式。道德哲学在同霍布斯的社会哲学的斗争中得到了发展：在理性的自然法中，在法律上仍然是借助于契约工具建立起来的资产阶级社会的自然秩序，试图"历史地"去理解苏格兰思想家构成的学派。休谟从道德哲学提出了这样一个问题：如果没有法律和统治的机构对社会起了一律化的影响，科学化的政治怎么可能？如果不是既定人的相应情感，并且，这种情感又在固定的关系中决定着人的行为，道德的科学基础怎么可能③？18 世纪下半叶的三位伟大的苏格兰人——亚当·斯密（Adam Smith）、亚当·弗格森（Adam Ferguson）和约翰·米尔（John Millar），从社会学上对这些问题做了回答：资产阶级的法律和统治机构，以及人的行为、情感的需要，都依赖于社会；整个社会状况是按照资产阶级社会自然史中的发展水平决定的。约翰·米尔提出的原则，使得这位第一个"社会学家"有可能把市民社会的自然史理解为合乎规律的联系：与生俱来的人类本性就是改善自己的生活状况；人类需求的相同性，以及人的能力的相同性，无论什么地方，都导致了社会发展各个阶段中的令人瞩目的共同性④。社会的这种进化概念，赋予社会学家的任务就是把人类的自然史描写为一种历史的理性史。因此，从本源上讲，社会学提出的要求是理论史的或者哲学史的要求，这种历史把历史学家们坚持的种种现象放在这些现象的内在规律中来理解，这样，教育家们和政治家们就能够把握住社会上同时变化着的和不断丰富着的传统，并且能够把这些传统引到人们所希望的方向上。

传统的变化，虽然大多是自发的，是人们对变化着的状况的无意识的适

---

① 参阅 W. 霍夫曼（Hofmann）的《作为制度的力量的社会学说》，柏林，1961。

② 参阅约纳斯（F. Jonas）的《社会学的历史》第 1～4 卷，Reinbek，1968，1969。

③ 《休谟全集》第 4 卷，波士顿，1854，第 102 页。

④ 参阅约翰·米尔的《社会等级和地位差别的起源》，剑桥，1960；德文版，法兰克福，1967。

应，但是，因为米尔认为这种变化是合乎规律的，是人类文明的进步，因为他认为可以从社会劳动方法和私有制的联系中，从社会阶层和政治统治的体系中认识这种变化，所以，发展似乎也为不断变化着的干预、为有意识地阻挠或推动人类的进步敞开了大门。在这种观点下，米尔也批评他那个时代的英国政治：英国的保守政治（Tory-Politik）的基础是现有机构的权威，是私有化的阶级利益；这种保守政治固守现状，而维新政治（Whig-Politik）坚持的观点是社会效益。在这场权威（authority）和功利（utility）的争论中，社会学亮明了自己的立场，但仅仅是亮明了它所发现的和理解的社会的自然史的立场："当我们历史地研究保守政治和维新政治的程度时，我们可以明确地看到，随着手工业和商业的进步，保守政治在逐步消失，而维新政治在逐步发展……自那时（大革命）起，社会舆论在不断进步。哲学……在政治领域中的研究取得了进展……统治的神秘性被越来越多地揭露出来；有益于社会秩序改善的情况也明显地出现在人们面前。政府……似乎成了人民的真正仆人，它的职责就是接管巨大的政治机器，并且让这部机器运转起来……检验社会措施的社会效益的习惯普遍展开；这一习惯统治了文学团体和大部分中产阶级，并且也渗透到了社会的下层。"① 米尔强调说："……如果人民不断地去讨论不同的政治制度的优点，人民最终就会被吸引到倾向于社会地位的平等和倾向于扩大资产阶级权利平等的制度中。"这就是社会学阐明的人类的自然史毫不声张地以及随着自然增长的力量终归要走的路。

苏格兰道德哲学家们的社会学直指对现有机构和权威的盲目尊崇；它促进了对社会学的效益性和错误的批判性研究。它同时也懂得，传统是连续发展的稳固基础。因为它原则上不怀疑进步的自发性，所以，它同时是保守的。它的批判同自然史的保守主义是一致的。② 第一批社会学家的批判观点，从未超越他们的共同的老师大卫·休谟的保守主义理论的界限：自由是文明社会的完臻。但是……必须承认，权威的存在是必要的。③

我们回顾社会学的这些早期论述，为的是让读者看到它的同时是批判的

① 见 W. C. 雷曼（Lehmann）主编的《米尔全集》，剑桥，1960，第 354 页。

② 米尔对法国革命的判断是典型的。他说："总的说来，知识的传播促进了一切政治研讨中的功利原则，这是清楚的。但我们不能从中得出这样的结论：没有引起反思的纯粹的权威，一文不值。"（《社会等级和地位差别的起源》，剑桥，1960；德文版，法兰克福，1967，第 357 页）广大群众的服从精神，是对扰乱和过急的改革行为的有目的的纠正。

③ 《休谟全集》第 3 卷，波士顿，1854，第 222 页。

和守旧的意向的真正交织。毫无疑问，社会学在当时就是非凡的现代科学（Gegenwartswissenschaft）。它是从18世纪英国的前景中来理解人类发展史的。它的论题是文明的社会，这个社会在一个由于资本主义的利益而日益资产阶级化的贵族的议会专制主义下，独立成为一个独特的、立刻能认识到自身规律（Eigengesetzlichkeit）的社会领域。资产阶级社会的解放，是在1688年革命的基础上完成的。这一发展使得新的社会学不仅成了研究对象，而且它也把自己理解为研究对象的一部分。所以，它始终意识到它的维新的和它的革命的起源。无疑，它遵循的是批判的兴趣，即18世纪形成的资产者的政治舆论的启蒙。这就是说，它的兴趣是按照社会效益的标准，推行资产阶级交往的自然进步意义上的政治舆论的启蒙。这种指导认识的兴趣，正因为是建立在取得了成功的革命的基础上，所以也是保守的。进步的传统既应防止草率地废弃对社会有益的权威，同时也应防范对历史上过了时的权威的盲目肯定。

（二）

从权威和功利的联系中——无论在走向资产阶级自由社会的自然进步中，还是在把这种联系作为论题的理论中——客观上都似乎得到了保护这个精确的意义上说，历史始终是自然史。权威和功利的这种联系，首先是随着法国革命而破裂。从此之后，社会学才被公认为〔预示〕危机的科学（Krisenwissenschaft）：“在当今的社会状况下，人们必须说的全部和毫无掩饰的真理是：危机的时刻已来到。”[①]

圣西门（St. Simon）伯爵的这句话，带有批判的意图。圣西门保守主义的反对者德波纳（de Bonald）从对立的观点上同意他的话。和圣西门一样，德波纳也出身于一个旧贵族的家庭；在德波纳看来，对政治事件的社会联系的敏感性，可以说是生活史的伴随物。这两位同时代人，自幼就不得不采取一种社会学首先在欧洲大陆得以建立的观察事物的方式。在革命后的法国，在波旁王朝复辟的法国，社会学的表述同时出现在两种互不妥协的形式里，即圣西门的对抗性科学（Oppositionswissenschaft）和德波纳的稳定性科学（Stabilisationswissenschaft）。他们都想为解决随着革命而开始的，以及自此以后连续出现的危机作出贡献；他们都把这种危机解释为一场社会变革，也就

① 见圣西门《早期的社会主义》，斯图加特，德文译者 Thilo Ramm，第58页。

是说，他们都把这种危机解释为一个狭义上的社会的、由于商品交换和社会劳动的利益而被维系在一起的领域摆脱政治制度的变革，这种政治制度的合法性，迄今为止，直接和毫无疑义地植根于社会的等级制。不管社会同国家的分离是否被说成是解放，或者被说成是无政府主义，社会学却在为“工业主义”或者“传统主义”（这是两个带有时代烙印的词汇）服务。

圣西门想通过社会组织划时代地完成革命，德波纳则想通过社会的“重构”（Rekonstitution）把变革变为一段插曲。当圣西门想使社会劳动领域脱离纯粹的政治权力，并把社会劳动领域置于居主导地位的工业劳动的自我管理之下，从而合理地处理社会生活的重建，并且能够最大限度地为所有的劳动者谋取社会利益时，德波纳则相反，他认为，幸福仅仅在于使“自然社会”、使纯粹的产业社会服从于所谓的“政治社会”的统治，即服从于君主专制、教会和贵族。他说，因为人们仅仅在具有无须讨论的权威性的社会机构的具体性中才发现他们的实体的存在。资产阶级社会的国家、教会、世袭君主制和国家天主教的具体形态，就是在这种意义上“形成”的。只有在这种原本的政治权力下，“已经形成的社会才趋向于由所有的人、所有家庭和所有的职业团体构建社会。这个社会看到的只是一个一个家庭中的人，只是种种职业的家庭，只是种种团体中的职业”[①]。关于这个已构成的社会概念，同有组织的工业社会概念出现了争论。圣西门认为，在有组织的工业社会中，强制服从的政府权力的被解除，有利于调节社会交往的行政管理活动——“社会的最高行政管理，包括对大众有益的计划的制订、检验和实施”[②]。权威的行使，应服从于功利。以全体劳动者的利益理性地组建起来的社会，可以说已经把国家重新包括于自身之中，这个社会不只是更换统治者，而是改变统治本身的性质。

因此，作为〔预示〕危机的科学的社会学，一开始就分为两种不同的认识：从某种意义上说，它既产生于革命的精神，又产生于复辟的思想。对立的各方都要求恢复社会学的原来面目。在批判性地摆脱权威或者不惜一切地维护权威上，向来存在着两种意向，这两种意向甚至决定了 19 世纪下半叶社会学流派的斗争，时至今日，社会学几乎仍旧是这样。

首先，社会学对理论与实践关系的自我认识，过去显然是摇摆不定。德波纳曾要解决这一难题；自那时起，同德波纳持相反观点的所有理论家们也

① 见《L. G. A. 维孔特·德波纳全集》第 1 卷，巴黎，1864，第 757 页。

② 见圣西门《早期的社会主义》，斯图加特，德文译者 Thilo Ramm，第 45 页。

都在解决这一难题。我认为，应该用权威的反思方法来解决这一难题，而权威的稳定性只有通过权威始终不受怀疑来维护。斯佩曼（R. Spaemann）在其研究德波纳的著作中说，在德波纳看来，甚至一个拥有众多哲学家的民族，也不可能把社会机构中早已存在的实体的伦理表现出来。[①] 他的结论当然是：一个陷入无序状态的、只有通过直接权威才能得到重建的社会，通过一种社会理论，可以预料的仅仅是连续的不安定。社会学只能期待以神学的形态发挥作用。德波纳得出的这一结论，恰恰是圣西门的学生以另一种形态得出的结论。[②]

因为圣西门碰到的困难也不小。所以为了他的有组织的社会的设计方案，他找了执行这一方案的工程师们，但毫无结果。谁，如像德波纳那样，想把社会重建为以理性机构为核心的权威联系，谁就要依靠社会的伦理教育；相反，谁，如像圣西门那样，想把社会构建成一个尽可能非政治化的交往的理性社会，谁最终就会陷入社会空想的尴尬境地：不断号召企业家们最终夺取十足的懒汉们手中的权力。

当英国的道德哲学和从它那里产生出来的资产阶级社会的自然史的社会学与政治舆论相联系来理解自己时，它们在古典的政治学说的传统中还是站得住的。这种理论曾经指导过公民的实践和个人行为——它与其说是在生产过程中公民交往的合理化的指导的一种科学规则，不如说是人与人的行为的哲学指导。苏格兰人的社会学，能够把自己限制在狭义的、从实践上促进历史的进程上，因为它懂得与这一进程相一致。它没有得出社会的进步必须由人自己来组织的思想，但是，当圣西门用这种思想来构建社会学时，他的心目中已经没有实践的维度了；自亚里士多德以来，实践的维度就同有计划的创作活动，就同诗歌（Poiesis）相分离了。在圣西门看来，政治实践包含在社会组织的政治手段中，因此，理论转变为实践，不再是理论研究的事；相反，却出现了这样的幻想，即工业有朝一日会借助于圣西门的教科书走向革命。只有马克思要求接受圣西门坚持的社会空想的基本思想。

随着无产阶级的革命行动，马克思又把政治的实践引入理论。只有实践上砸碎现存的国家机器，才赋予圣西门抽象设想的社会组织者的手段以权力。只是当马克思证明，社会设计者的社会手段可以通过参加阶级斗争的人

① 参阅 R. 斯佩曼（Spaemann）《L. G. A. 德波纳研究》，慕尼黑，1959，第 19 页等。

② 参阅高尔特纳（A. Gouldner）主编的《西方社会学的即将来临的危机》中的关于社会学的实证论的有趣章节，纽约，1970，第 88 页等。

的富有成效的实践来打造时，他才能避免早期社会主义者的乌托邦。他必须从社会学上使人相信，这种实践如同新的社会形态要素那样，都可以从资产阶级社会的自然史中产生和显现。苏格兰人的幼稚的进化论，当然不足以应付这种实践。这种实践需要自己的规律性。历史的辩证法应确保这样一种发展：在这种发展中，历史由于它自身的自发性，作为自然史最终要扬弃自身。随着社会发生的事的可操作性，人类的独立性应该同时成长，从而使人们能够用意志和自觉性去驾驭，并且能够把握住他们的历史的客观可能性。于是，马克思思想通过政治实践来打造政治手段。

马克思赋予社会学的批判任务就是使社会学成为实践的力量。今天我们知道：这种社会学在这条道路上受到了它不曾预见到的辩证法的束缚，即受到了革命的人道主义和斯大林专制的辩证法的束缚。[①] 因此，我们应该考察学院社会学（akademische Soziologie）自19世纪中期以来所选择的另一条道路（alternativer Weg），看它是否在难以解决的纷争（这种纷争是作为危机科学的社会学固有的）之外真的能够建立起种种社会学的观点。也许社会学应该重新肩负起它自觉放弃的那些批判的或者甚至是守旧的任务？

（三）

现代社会学同我们简短论述过的英国18世纪和法国19世纪初的早期社会学的差异是巨大的。当时，随着资产阶级社会某一领域的独立，社会作为一个整体进入人们视野；相反，严格的经验科学必须放弃社会生活联系的总体性中的社会生活联系的明确概念。当时，新的要素力求摆脱旧的社会形态，使自己具有发展史的意义；相反，严格的经验科学必须满足于社会变迁的方向中立的概念。当时，社会理论与实践的联系影响理论的发展是理所当然的，严格的经验科学必须把自己限制在技术手段上。

依我看，顺应这种彻底政治化的危机科学的学院教育的，主要是两个历史事实。第一，欧洲的内战转移到不同社会制度的国与国之间的竞争层面上（列宁曾经把这一转移过程解释为阶级斗争的国际化）。随着先进工业社会内部的同时的稳定和巩固，冲突也失去了它的明显的尖锐性（由于这种冲突，社会学曾分裂为对抗性科学和稳定性科学）。当这种冲突能够被制度化

---

① 参阅梅格·庞蒂《人道主义与专制》，1~2，法兰克福，1966。

和似乎能够向外转移时，现实的思想就减轻了对社会学的压力。[①] 第二个事实（这一事实在我看来是重要的）就是首先被马克斯·韦伯分析的社会领域的官僚化和实践的相应的科学化。在工业化的劳动世界内和都市化的生活世界内，某种程度上的强制性的自我组织和合理计划，同采用社会手段对所有制和经济循环不断进行干预的管理国家的功能的增长相一致。尽管今天没人敦促社会学对整个社会的发展进行论述，也没人要求社会学对全部政治意志形成中的实践意识作出解释，但来自国家官僚机构和社会官僚机构方面的，以及来自科学化的职业实践方面的、对社会学的具体要求（Detailansprüche），却大大增加。对社会学的具体要求似乎产生于我们社会的日常生活：在正常运转的日常工作遇到顽强的抵制时，社会的技术手段和社会组织方面的建议则是必要的。

社会学提出的种种方法都要合适，以便运用经验对付官僚化的社会机构对交往的种种干扰。它的某些举足轻重的代表人物还提出一种实用主义的、与研究实践中出现的具体问题正好相一致的科学理想。在他们看来，人们应该根据实践中出现的、技术上可以解决的具体问题，有目的地（ad hoc）去发展一种理论。如果那种应该成为实践力量的批判，为了改善整个社会，能够被理解为一种世界史的实用主义，那么，由于这种更为严格的实用主义，社会学将被工具化为服务于管理的辅助科学。

现代社会学的、占主导地位的自我理解，当然并不以此为满足。它在认识论上的要求，从来就是以在一个精确限定的社会领域中系统地研究功能的依赖性为目的。在尽可能完整地研究社会现实时，应该把总结与分门别类的对象领域相一致的各个领域的理论的事，保留给总的理论（general theory）去完成。理论与来自所谓的实践的不断增多的要求的关系在这里如何确定呢？

帕森斯（Talcott Parsons）把他的理论与有计划地影响和驾驭社会变化的纲要相联系。[②] 在卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）那里，把社会学理解为计

---

① 参阅迈恩茨（R. Mayntz）《遁世的社会学》，载《科隆社会学和社会心理学杂志》第13期，1961，第113页等。文中说："西方国家的社会学，生活在这样一个社会中，这个社会已经消除了在走向民主的法制国家和福利国家的道路上的明显的剥削关系和社会的阴暗面，但同时它在试图解释自己国内仍然存在的作为契约关系、协作关系、管理关系和代表关系的权力关系，并且试图从意识形态上去掩盖国内的权力冲突，并把这种权力冲突转移到国际上。"在这个时期，守旧的社会学，特别是与大学生抗议运动产生的冲击相联系，基本上成了问题。参阅 A. 高尔特纳的《西方社会学的即将来临的危机》，纽约，1970。

② T. 帕森斯：《监督制度的变迁问题》，载《纯粹和应用社会学文集》，Clencoe，1949。

划性科学（Planungswissenschaft）还有某种自动实现预言（self - fulfilling prophecy）的性质。这就证明，曼海姆对社会学的理解与有节制地把社会学理解为排除管理过程中日常事务的干扰的辅助性科学比较，具有越来越真实的优点。自从整个社会领域的有监督的发展进入有社会组织的国家行政管理的决定性范围以来，社会科学的酝酿和讨论也就涉及更大范围的计划。各个发展中国家的计划，就是明显的例证。

即使在这种计划性科学的作用中，社会学当然也必须把自己限制在分析的活动上。人们不应该把这些分析活动与技术统治论的（technokratisch）设想相混淆。即使是与为政治实践的科学指导服务的大的官僚机构合作，也绝不会实现圣西门的乌托邦。社会学家们，即使在今天也不会被指定为社会组织的发展纲要的起草者。一门经验科学，只要它不是蓄意地或者玩忽职守地破坏了实证主义的自我限制，它就没有能力制造目的概念（Zielvorstellungen）和规范观点（Ordnungsgesichtspunkte），没有能力规定优先性和制定纲领。无疑，社会学可以促使政治行动成为目的理性的行动，但是，要求它为之奋斗的目的、设计和计划的方向，对它来说始终是预先规定的。恰恰在同负责计划的官僚机构的协作中（在这种协作中，社会学能起到比以往任何时候都富有成效的作用），社会学必须适应分析和决定、判断和规划的劳动分工。社会学越是能转化为技术力量（尽管不能转化为实践力量），它赖以接受批判任务或者守旧使命的维度就越可靠。

赫尔穆特·舍尔斯基（Helmut Schelsky）如此描述这种情况："社会行为最终不再按照和人的统一性相关的人本学的和精神的结构来考虑；今天，无论是科学家还是实践家，都不能要求人的行为和自我理解是社会行为，从某种程度上说，是普遍化的主体行为和自我理解。确切地说，人的社会行为，基本上应该被理解为一个协作的和特殊的系统；在这个系统中，不仅对象领域，而且，行为方式和思维方式也不相同，并相互排斥。社会行为的这个系统，不允许把判断的思维方式和规划的思维方式、把义务观和存在观（Sollens-und Seinsgesichtspunkt）集中在相同的头脑中。"他还说："因此，强调社会学的纯粹分析功能和让现实本身发挥作用的前提恰恰是，社会学面对社会行为，绝不能用以往任何方式把自己理解为全体的（total）。"[①]

舍尔斯基讲述这种情况，不只是为了肯定这种情况。但是，解释这种情

① H. 舍尔斯基：《德国社会学的位置的确定》，杜塞尔多夫，1959，第124页。参阅 N. 卢曼《目标概念和系统合理性》，图宾根，1968。

况就是接受这样一个阶段上的社会学的自我反思：在这个阶段上，社会学放弃了自己的语用学（Pragmatik）。舍尔斯基所作的解释耐人寻味。他的观点是，社会学恰恰是在分析与决定之间严格分工的基础上，超越了语用学的任务，重新发现了昔日给哲学保留的沉思的自由活动空间。他认为，既有分工又是一体化的社会科学，虽然能够阐明社会有组织地进行的行政管理的决断空间，但不能真正限制这种行政管理的决断空间；确切地说，当社会科学价值中立（wertneutral）地置身于一个行为系统中，而这个系统使用社会科学的技术手段但又不受社会学的“世界变化的总构思”的控制时，社会学就可以在自我反思的阶段上，真正地摆脱一切直接的实践要求，并且能够冷静地献身于解释当代史的工作。

这种工作就在于“让人们看到什么是必然发生的和什么是根本不可改变的”[①]。在解释性科学（Deutungswissenschaft）的这种功能中，社会学明显地具有它作为计划科学的元批判的保守的任务；它的计划有局限性，它加固了现存的事物，使现在的事物免受改动。这种保守任务的提出是依据舍尔斯基在另一个地方所作的论述：“社会学面对的是这样一种现象，这种现象违背一切理智的乌托邦的希望，因而在理智上要得到承认，将是最难的：社会学面对的现象，是使新的社会环境和自然环境僵化的工业社会的稳定。”[②]“这里被恢复的是什么呢？至多是环境的强制以及人的软弱无力，此外是新事物的凝固。”[③]

这种想法的出发点有问题。舍尔斯基似乎只是通过预先采取措施，缓和制度化了的计划能动性和革新能动性，并使其无害来完成他的稳定性理论。这就是说，舍尔斯基是悄悄地按照这类自然设施的模式来解释社会科学和制订计划的官僚机构的分工协作；而德波纳曾经许诺维护这些自然设施的实体的生存：“因此，这些自然设施不仅是目的的组合（Zwecksynthese），而且也是思维的组合（Denksyn-these）；而诸种部门科学及其部分真理为了使社会行为系统能够存在，就必须融入目的组合和思维组合之中。”[④] 但是，这样一

① H. 舍尔斯基：《德国社会学的位置的确定》，杜塞尔多夫，1959，第 125 页等。

② 《当代的立脚点的确定》，载《我们今天在什么地方?》，古特劳（Gütersloh），1960，第 193 页，后来又转载于 H. 舍尔斯基的《寻找现实》，杜塞尔多夫，1965，第 424 页等。

③ 《当代的立脚点的确定》，载《我们今天在什么地方?》，古特劳（Gütersloh），1960，第 194 页，也可参阅盖伦（G. Gehlen）《论文化集中》，载《人本学和社会学》，Neuwied，1963，第 311 ~ 328 页。

④ H. 舍尔斯基：《德国社会学的位置的确定》，杜塞尔多夫，1959，第 126 页。

种行为系统并不能通过这个系统中留有某些重要空缺并充实这些重要空缺，来反对合理化的干预重新获得稳定的设施的那种可靠的直接性；在这样的设施中，人们的共同生活可以按照传统的规则得到权威性的调节。在这方面，恰恰是下面的事实反倒令人振奋：工业高度发达社会中的中央计划部门和管理部门，必须具有广泛的权限和相应的有效手段，从而使科学的合理化不能渗透到自发的评价和决断的内部。[①]

事实上，物和社会关系的可塑性的增加，并不取决于我们是自觉地还是不自觉地创造这种可塑性。因为一门按照分工被工具化了的社会科学，不允许把自己提升为全社会主体的意识，恰恰会产生这样的危险，即社会变化的、不断增长的技术影响和组织影响，根据日常经验，实际上会获得第二个自发性。这就是说，那种通常伴随着受个人责任心驱动的诸种进程的风险意识的发展，可能由此受到压制。因此，假如在经验的计划科学的语用学之外，还要求社会学家承担一项任务，那么这项任务就是：不是把该发生的事情亮出来，而是要意识到我们该做的事情。这就是说，我们必须计划和构想我们该做的事情，不管我们是自觉地还是盲目地和无意识地做这件事情。这种批判的社会学，恰恰应该从社会行动的一个普遍化了的主体的事先虚构的远景出发来设想。只有在这种双重角色中，社会学才能获得自我意识；只有在这种双重角色中，社会学和社会才能防止对现存的东西的毫无批判的研究，才能防止现存的东西采用科学手段简单获取的稳固性。[②]

这种社会学从保持它固有的批判传统的高度辩证的意义上说，似乎是批判的，这就是说，在我们的诸种机构中，纲领上提出的要求，产生于社会学的同一传统，即人道主义启蒙的“客观”思想，为社会学有效地监督受社会科学指导的政治的和技术的行动，提供了同历史相一致的标准。批判的社会学，同人们今天梦寐以求的东西和实际上已经实现的东西的愿望，曾经是

---

① 在这个时期内，这些理论在系统论中已经有了明确的表达，参阅布克雷（W. Buckley）的《社会学和现代的系统论》，Englewood Cliffs，1967；N. 卢曼：《社会学的启蒙》，Opladen，1970。在同这些理论的明确的观点的辩论中，我详尽地阐明了我的观点，见 J. 哈贝马斯、N. 卢曼《社会理论还是社会技术论？系统研究在干什么？》，法兰克福，1971。

② “那种由于自身的动态的直观看法，倾向于革新，而不倾向于保守的经验性研究”（迈恩茨：《遁世的社会学》，载《科隆社会学和社会心理学杂志》第 13 期，1961，第 116 页），采取的不是我们所说的“批判”。在我们这个颇具活力的社会里，保守主义正是作为对随着技术革新而制度化了的“进步”的灵活的适应而延续。这种同“必然发生的事情”的灵活适应是维护（我们认为这种维护是“保守的”）基本结构的社会心理学的先决条件，〔因为〕基本结构的变化必然通过与人相疏远的意识而产生。

一致的。[①] 批判的社会学要求实现现有的社会机构所追求的思想，因为用现实主义来理解，乌托邦思想能够在现存的东西中把不存在的东西揭示出来；以同样的方式，尽管程度上并不相同，把应该的东西（Gesolltes）和已经获得的东西错误地等同起来是极为不幸的，不管这种错误的等同是用暴力强行实施的，还是耍手腕制造的。假如批判的社会学不用非难和论证让人们看到，以不断增长的风险为代价换取的安全（Sekurität）不是安全，以不断增多的限制和监督为代价换来的解放不是自由，以享受的物化为代价换来的幸福（Prosperität）不是富裕，那么，面对赫胥黎（Huxleysch）和欧威尔（Orwellsch）的恐惧，使社会保持开放，以及对社会性的后果进行监督（Erfolgskontrolle），就成了批判的社会学的工作，不管这种监督多么艰巨。这种监督工作的政治目的，就是防止我们的社会在专制统治下变成封闭的社会，即使在已经取得的成绩之外根本没有其他成绩，也要坚持这一目的。

我们已经放弃了在向更美好的社会前进中的人类自然史的概念（人类社会的前进曾经影响了社会学）。我们〔这个〕世纪的经验，没有为下面的信念提供依据：人类的文明化是人类传统的最强大的传统。然而，社会学似乎仍然处在一种讽刺的重复中（即使它的自然顺序没有形而上学的保证），这就是说，它不能不接受它的作为真正保守的任务的批判的任务，因为批判的动因把社会学从保持它的固有的批判传统中拉出来。[②]

我不想掩饰社会学家所依据的思辨思想。我不会以社会学家的资格来表

---

① 我们必须以经验—分析的观点，把规范性的东西同实际的东西分开，并且，必须把今天流行的传统和其余一切“价值系统”，在一个层面上客体化。与此相反，意识到自己的历史来自利益、意识形态和观念的客观联系的社会学，在解释学的道路上获得进行批判的一个维度：生活中的信条不会由于形式化被废除；生活中的信条不能被外化，而只能从内心，在与流行的传统相认同的进程中被破坏和超越。因此，我们所说的批判的社会学，只可能是历史的社会学。批判的社会学的各种概念，是在传统和制度中客观形成的思想认识（Sinnverständnis）；在这种认识中，不同的社会集团，都以各自的方式去理解和“解释”它们所处的既定的社会环境。然后，这些概念才能在它们所解释的、决定它们利益的联系上衡量自己。社会学的这种辩证的虚伪性（Doppelzüngigkeit），是一种理论在维护它从属于用这一理论对自身进行反思的生活实践时付出的代价。在同知识社会学的根本区别中，社会学的这种辩证的虚伪性，从一种只能把它在自己的意图中曾经作为观念严肃对待的东西贬低为意识形态的批判中，获得自己的范畴。参阅《解释学和意识形态批判》，法兰克福，1971；H. J. 山特库勒：《实践和历史意识——辩证的和历史唯物主义的解释学问题》，法兰克福，1972。

② 今天，我不想再坚持这种观点。参阅哈贝马斯《我对阿多尔诺的疑虑》，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971，第194页等。我估计，普通语用学的发展，允许我们明确说出批判的法律依据，这些法律依据在历史传统中没能得到一致认同，并非偶然。

述这种思辨，而至多是在哲学的科学时代所戴的那顶愚人帽（Narren-kappe）[①] 的掩护下来解释他们的思辨。我的出发点，简单说来就是下面的事实：随着自然事物和社会关系的不断增长的可塑性，包含在我们的冲突中的风险也在明显增长，但同时，生活的完全的再建却依赖于日益不易满足的先决条件。独特的辩证法一开始就认为，人的自然始终比自然多，因此，今天它是在世界史的范围内发展。鉴于近在咫尺的灾难（这些灾难开始具有的特征比消灭战争、保障幸福生活、扩大个人自由和扩大自由迁徙的唯一的可能性开始具有的特征愈加明显），鉴于这种灾难的可能性，出现下述情况似乎是可能的：某些乌托邦的构思成了存在的、连续的、不能不接受的最小限度；而费用最浩大、最高尚和最容易遭到破坏的生活，则永远是生命延续的、几乎唯一的形式。

① Narrenkappe，是德国旧时宫廷中侍臣们戴的帽子。——译者注

八　独断论、理性与决断

——科学化文明世界中的理论与实践

理论与实践的关系，在伟大的哲学传统中，始终与美好的和正确的、与个人和公民的“真正的”生活和共同生活相联系。在18世纪，这个受理论指导的生活实践范围在历史哲学上有所扩大。自那时起，旨在实践，同时又依赖于实践的理论，研究的不再是自然的、真实的，或者真正的，按其本质来说是不变的人类的行为和关系。确切地说，理论现在同创造自己、规定其本质（人性）的人类的客观发展联系相关联。正确行动中的导向要求固定了下来，但是，美好的、幸福的和理性的生活的实现，却在世界历史的重要方向中出现了分歧，实践在解放的诸个阶段上发生了差异。因为理性的实践被解释为摆脱强大的外界强制，所以，受这种解放的兴趣指导的理论则被解释为启蒙。启蒙理论的认识兴趣，从它所表达的意愿上讲是批判的。它以一种特殊经验为前提，这种特殊经验既存在于黑格尔的精神现象学中，也包含在弗洛伊德的心理分析中；启蒙理论的认识兴趣，是通过对权力关系的批判性认识获得的解放经验，因此，权力关系的客观性产生的效果就是使得这些权力关系成了不透明的。从分析上说，批判的理性获得支配偏颇的独断论的力量。[①]

在批判的理性和独断论之间的斗争中，理性有自己的观点；在解放的每一个新的阶段上，理性都取得了巨大胜利。认识和对解放所表达的兴趣，通过反思在这种实践的理性中取得一致。反思的高级阶段，同个人独立自主中的进步相一致，同苦难的消除和促进具体的幸福相一致。同独断论进行斗争的理性，把这种兴趣坚定地融入自身；它不把决断的因素放在自身之外。主体的种种决断，都以理性兴趣所要求的唯一的客观决断为衡量准绳，这是合理的。理性还不曾拒绝过理性的意志。

独断论、理性和决断的这种格局，自18世纪以来，即随着实证科学成

① 在此期间，我对此有所发展，见哈贝马斯《认识与兴趣》，法兰克福，1968。

为社会发展的生产力而发生了深刻变化。这就是说，随着我们的文明的科学化，理论在其中着眼于实践的维度缩小了。自己创造的规律，要求工业先进的社会在不断扩大用技术占有自然和不断改进社会组织对人及其相互关系的管理的发展阶段上维持自身的生存。在这个先进的工业社会里，科学、技术、工业和管理，构成了一个循环过程。在这个循环过程中，理论与实践的关系更多地表现为对技术（有经验科学保障的技术）的有目的的、合理的使用。科学的社会能量转化成技术拥有的力量，科学不再被看做启蒙行为的能量。经验分析的科学产生了技术方法，但是，经验分析的科学并不是对实践问题的回答。理论与实践相联系的要求成了虚假要求（apokryph），占有对象过程或者物化过程的说教代替了通过启蒙获得的解放。富有社会影响的、理论的传播对象，不再是共同生活和相互进行语言交流的人的意识，而是相互交往的人的行为。理论，作为工业发展的一种生产力，它改变着人的生活基础。但是，理论无法批判地超越这个基础，以便把生活本身和为了生活而把生活提高到另一个阶段上。

理论与实践关系中的真正困难，当然不是产生于即将成为技术力量的科学的这一新功能，而是产生于我们无法把技术力量和实践力量加以区分。[①]科学化的文明也不能不回答实践问题。所以，当科学化的过程超越技术问题的界限，而不能摆脱受技术限制的理性的反思阶段时，真正的危险就出现了。这就是说，人们根本不再谋求公民对实践上控制他们命运的理性的共识。代替理性共识的，则是试图既非实践的又非历史的、以一种完美的社会的管理方式，从技术上获得支配历史。同真正意义上的实践相关的理论，把社会理解为相互交谈的人的行为联系，而进行语言交流的人，则必须把社会交往纳入自觉交往的联系中，并且必须在这种联系中把自己构成一个有行为能力的总主体（Gesamtsubjekt），否则，在许多方面越来越严格地理性化的社会的发展方向，从总的方面看，必然会脱离它们日益需要的理性的教育。反之，一种把行动与占有相混淆的理论，对这种前景则无能为力。这种理论把社会理解为行为方式的结合体（Konnex），在这个结合体中，理性是通过社会技术控制的知性（Verstand），而不是通过相关的总意识（Gesamtbewuβtsein）形成的，即通过一种有趣的理性形成的，这种理性只有通过政治上受到启蒙的公民的头脑才能获得实践的力量。

在工业发达的社会里，研究、技术、生产和管理，结成了一个不透明的

① 参阅哈贝马斯《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1968。

但功能上相互交叉的体系。这个体系实实在在地成了我们生活的基础。我们以一种独特的同时是亲密的然而也是异己的方式与这个体系结合在一起。一方面，外表上我们是被一张组织的网和消费品的链条捆绑在这个基础上；另一方面，这一基础仍同认识相脱离，更同反思相脱离。当然，只有旨在实践的理论才能够根据这种事实辨认出明摆着的矛盾：社会的发展与变化越是取决于有分工的研究过程的极端的理性，科学化的文明在其公民的知识和良知中就越不巩固。在这种不正常的状况里，受社会科学指导的，并且从决断理论上挑选的，最终甚至受控制论驾驭的技术，发现了它的不可逾越的界限；这种不正常的状况，只有通过意识本身的变化，通过一种理论的实际影响才能改变；这种理论不是更好地用物和物化的东西（Verdinglichtes），而是通过坚持不懈地批判具有渗透力的种种概念来推动理性对行动的独立性和自主性的兴趣，以及推动理性对摆脱独断论的兴趣。

坚定的理性和启蒙的兴趣：霍尔巴赫、费希特和马克思

独断论、理性和决断这些范畴的格局（这种格局为理论与实践的统一奠定了基础），产生于18世纪。霍尔巴赫（Paul Thiry d'Holbach）在他的《自然的体系》的前言中谈到了偏见对精神的毒害：自童年时起，人的精神就和观念的面纱紧紧地缠在一起，因此，精神要从中摆脱出来，要费很大气力。[①] 独断论在《自然的体系》中还被称为偏见；受经验指导的理性，同独断论相对立。理性教人们研究自然，而独断论的不幸，产生于试图逾越可看到的世界的这一领域。批判的理性将把人限制在物理学家的角色上；人把自己圈在他的偏见的幻想中，因为他想在成为一名物理学家之前先成为一名形而上学家。所以，这里，区别是完全清楚的，实证主义的基本原理只是对这种区别的老调重弹。然而，启蒙所讲的独断论和理性的对立却不是实证主义的。

这就是说，偏见掩盖的多于主观见解的总和。独断论的偏见并非一个简单的用分析的方法可以轻而易举解决的错误。启蒙所讲解的错误，更多的是一个时代的错误意识；这种错误意识植根于一个错误的社会和种种体制，并

① P. Th. 霍尔巴赫：《自然的体系》，商务印书馆，1999，第Ⅲ页。参阅 G. Mensching《总体性和自主性——法国唯物主义哲学社会理论研究》，法兰克福，1971。

且巩固了它的占统治地位的利益。偏见的坚实的客观性，明显地表现在人民的独立性遭到的镇压和拒绝中。霍尔巴赫说："我们把暴君和僧侣到处给人民制造的沉重枷锁归因于谬误，我们把人民在几乎所有国家中沦为奴隶的不幸归因于谬误……把那些到处使人在恐惧之中消沉和使人用幻想毒害自己的宗教恐怖也归因于谬误。累世的仇恨、野蛮的迫害、继续不断的屠杀和令人愤怒的悲剧……也都源出于谬误。"[①] 无知同灾难和得不到幸福相联系；不坚定同受奴役和不能正确行动相联系。

但是，因为偏见的独特客观性来自遭到否定的独立性同没有自由和得不到满足的联系，所以，批判地解决存在于人间的虚伪和谬误，除了有高于理性认识观点之外，首先需要的是富有大无畏精神的基本道德。确切地说，理性应该是来自大无畏精神的理性，应该是来自聪明（sapere aude）的理性；这是康德在回答何谓启蒙时的警句。批判的理性拥有的力量之所以超过了独断论，就因为它把理性意志作为自己的兴趣融入自身。所以，霍尔巴赫坚信，批判的理性绝不向那些颓废和邪恶的人们讲话："能够倾听真理呼声的，只有那些正直的、习惯于思维的人。这些人具有的情感足以控诉宗教与政治的暴虐在人间所造成的无数灾难，他们受到的启蒙教育足以洞察到谬误加在受压迫的人类之上而使之长期受难的那一大串灾难。"[②] 理性毫无疑问将成为人民赢得独立的本领和成为对这个世界的灾难的感知。它决心为培养人们对正义、幸福与和平的兴趣而奋斗；理性为了保卫自己，决心反对独断论。

理性的这一坚定性，是一切奋进的理性毋庸置疑的基础，因为人们当时在自然范畴中共同思考的问题也是后来的启蒙运动要详尽阐明的问题。霍尔巴赫在《自然的体系》的前言中所说的话，无疑是用古典的认识开始："人之所以不幸，是因为他不了解自然。"对自然规律的认识，应该同时成为正确生活的向导。在《自然的体系》的副标题中，在他看来，物理学的定律和道德定律是一致的；他的这种认识并非偶然。霍尔巴赫对自然的研究中有两点给人以突出印象，即如何对待自然的认识，以及人应该采取何种态度与自然相适应的教导。相反，一旦自然从经验科学上被客观化，那么人就该放弃从因果规律中同时获得普遍规律的希望。以彻底的启蒙自诩的实证主义启蒙，看清了自然概念中的双重含义，解决了真理与幸福、谬误与灾难的一致

① 霍尔巴赫：《自然的体系》，商务印书馆，1999，第Ⅳ页。
② 霍尔巴赫：《自然的体系》，商务印书馆，1999，第Ⅳ页。

性，并且把理性归结为认识的一种潜能，而认识则随着批判的尖锐性而失去了它的坚定性，并把自己与作为和自己相异化的因素——决断相分离。

18世纪末，当费希特用先验的知识学代替自然的体系时，这个结论还可以避免，作为启蒙范畴的理性还可以挽救，更可以显示出它反对独断论的尖锐性。康德早就从对自然的研究中，给因果上是既定的现象王国和自由王国提出了规律，并把这些规律纳入主体的综合活动中。费希特把实践理性视为自主的，并把自然（Natur）贬低为从自由中产生的行为的对象。在唯心主义的这些变化了的前提下，独断论不再能被研究自然的、受感性经验监督的理性所克服。甚至，独断论还获得了力量和不可渗透性；它之所以具有渗透力和普遍性，是因为它的偏颇不仅仅是以通过暴君和僧侣制度化了的偏见的形式被固定下来；独断论已经是一种意识，这种意识已经被理解为我们身边的物的产物，即被理解为一种自然产物。费希特说："独断论者的原则是为了物而相信物：间接地相信他们自己茫然的和仅仅由客体体现的自我。"①费希特理解的独断论比霍尔巴赫理解得更简单。法国百科全书者的偏见，在德国唯心主义中，在"茫然"的标题下出现，即把软弱的自我（ich-schwach）和未独立的意识，固定在存在着的物的外部支撑点上。这就是主体的物化。

但是，假若理性是在物化意识的批判中形成的，那么理性的观点，即唯心主义，就不能按照逻辑的规则仅仅用论证来强制。为了从理性上拆除独断论的限制，人们必须事先就怀有理性的兴趣："所以，唯心主义者和独断论者不同的最终原因是兴趣的不同。"② 解放的需求和最初的自由行为是前提；在这个前提下，人就会去努力获取独立的见解，以这个见解为根据，才可能批判地认识世界和意识形成的奥秘的机械论。青年谢林这样表达了费希特的思想："因为使用实践决断的推断"③，所以我们对理性不能有其他的开始。理性不能被理解为一种与意愿相分离的认识，因此，理性自身首先要把这样一个阶段变为现实，在这个阶段上，它能够把与客观物相联系的意识作为虚假的意识来反思。理性的发达体系"必然要么是虚幻物……要么必须是现实。这种现实的获得不是借助于理论的能力，而是借助实践的能力；不是借助于认识的能力，而是借助于生产性的和能够成为现实的能力；不是借助于

① 《费希特全集》第3卷，Medicus编，Darmstadt，1962，第17页。
② 《费希特全集》第3卷，Medicus编，Darmstadt，1962，第17页。
③ 《谢林全集》德文版第1卷，第236页。

知识，而是通过行动"[①]。费希特的著名论断就应该从这种意义上来理解：人们给哲学选择的东西，取决于他们给人选择的东西。[②] 如同人们在霍尔巴赫那里看到的那样：主体的理性、一定程度的自主性，以及既定形式的感知是批判认识的能力的前提，人们在费希特那里更可以看到，理性是同人在其历史发展的进步阶段中的精神的复合性（Komplexität）缠在一起的。人类在其历史形成过程中所获得的把理性兴趣作为自己的兴趣的自由，是克服了独断论的人们的特征。他们的功绩首先不是理论的，而是实践的功绩。"某些尚没有充分感知到他们的自由和绝对的独立的人，只是处在物的表象中；他们只有一种茫然的、与客体相关的、从客体的多样性中获得的自我意识。他们只有通过物这面镜子才能获得他们的图像；他们为了自己，不会放弃相信他们对物的独立性，因为他们自身只同那些物一起存在……但是，谁如果想意识到他对自身之外的一切东西的独立性（人们只能通过不依赖任何东西，依靠自己使自己成为某种东西才会意识到这点）谁就不需要物成为自己的支柱，谁就可以不需要物，因为物取消了他们的独立性，并把这种独立性变成空洞的假象。"[③]

费希特为了理性的批判概念，在理性与决断的统一性上付出的代价，正如我们从他的最后一句话中看到的，显然太高。不久，谢林和黑格尔就发现，设定世界和设定自己的绝对自我的自发性，始终是抽象的。他们告诉人们，不能把自然贬低为行动着的主体的没有特性和规定性的物质；尽管失去了自身价值的人的世界，为了行动而把行动变成了盲目的行动。[④] 因此，在通过黑格尔得到提高的研讨的水平上，马克思，这位在霍尔巴赫和费希特之后第三代坚定的启蒙者的代表人物，提出了理性的内在性和反对独断论的思维的派别性（die Parteinahme des Denkens）最初是如何历史地从〔它们自身的〕形成过程中产生的。从事劳动的主体，在同自身已经结构化了的自然的斗争中，以及在自然的基础上，努力争取的是一种最终摆脱自然的强制和统治的社会交往形式和政治独立的形式。与费希特相反，马克思指出，物化的意识必须透过物，从实践上加以批判，以代替仅仅从认识论上，通过返回到

① 《谢林全集》德文版第1卷，第229页。

② 参阅 W. 舒尔茨（Schulz）论述费希特的著作《理性与自由》，Pfullingen，1962；W. Weischedel：《费希特思想中的矛盾》，柏林，1962。

③ 《费希特全集》第3卷，Medicus 编，Darmstadt，1962，第17页。

④ 霍克海默和阿多尔诺在其著作《启蒙辩证法》中发展了这一观点。参阅哈贝马斯对阿多尔诺哲学的研究，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971，第176～199页。

自我活动的主体，通过拒绝和抛弃人的健全理智的实在论对物化意识的批判。正如费希特与霍尔巴赫相比那样，马克思与费希特相比，马克思再一次强化了这样一种独断论，这种独断论再一次增强了实体的不可捉摸性和狂热的客观的自发性。费希特把人分为“两大类”：独断论者和唯心主义者；这两大类人，如同他们的兴趣的对立一样，失去了道德规定的纯主观形态。确切地说，使意识屈服于物和物化关系的统治的那些兴趣，如同想要通过分裂的世界的现实矛盾，使生活过程的统一性作为存在于各种状况中的内在的理性发挥作用的兴趣一样，被历史地、既定地固定在异化了的劳动的社会基础中，固定在没有获得的满足和受到压制的自由的社会基础中。由于制度化的偏见，以及借助于先验的茫然性的形式，独断论在这里成了意识形态。坚决反对独断论的理性，继续在意识形态批判的名义下发挥作用。但是，意识形态批判的党性，却要求与受到批判的假象（der kritisierte Schein）具有相同的客观性。指导认识的兴趣，将从客观联系中获得合法性。

认识和决断的因素，在进行意识形态批判的理性概念中是辩证的：一方面，止步不前的社会的独断论，只有随着认识坚定地接受解放了的社会的预见和实现一切人的独立的预见的指导，才能被看穿；但同时，这种指导认识的兴趣反过来也要求对社会发展过程作成功的认识，因为这种兴趣的形成，在社会发展过程中，只是一种客观的兴趣。在以批判的意图所作的科学的、历史的自我反思阶段上，马克思最终把理性等同于反对独断论斗争中的理性的决断。

在19世纪下半叶，在把科学贬低为工业化社会的生产力的进程中，实证主义、历史主义和实用主义，从理性的这一无所不包的概念中凸显出来，有了各自的领域。[①] 伟大的理论直至那时对整个生活联系所作的毫无争议的反思尝试，仍然被诽谤为独断论的尝试。不同见解和各自独立的理性（die partikularisierte Vernunft），被驱逐于主观意识的阶段上，而不问这种理性是用经验检验假想的能力、是理解历史的能力，还是实用主义的行为监督的能力。兴趣和爱好作为主观的因素，同时被赶出了认识领域。希望的自发性、表达观点的行为和重要的经验或者中立态度、反对灾难和镇压的情感、独立的激情、解放的意志和发现了同一性的幸福，所有这些，都被从与理性相关的兴趣中排斥出来。一种消灭了不健康因素的理性（eine desinfizierte Vernunft），被从受到启蒙的意愿的要素中清洗出来；它处在自己之外，它的生

① 参阅哈贝马斯《认识与兴趣》，法兰克福，1968。

命外化了。被夺去了精神的生命（das entgeistete Leben），打着“决断”的旗号，蛮有精神地过起了随心所欲的生活。

实证主义与理性和决断的分离

迄今为止，批判的认识与行动中的科学导向相关。甚至，对自然（古典意义上的物理学）的认识，对实践（对伦理学和政治）也有意义。然而，自从新型的、自伽利略以来获得丰硕成果的诸种经验科学在实证主义和实用主义中意识到了自己之后，以及自从这种科学理论的自我认识在分析哲学中，在维也纳学派、皮尔士（Peirce）和杜威（Dewey）的推动下，有了最精确的解释以后，特别是经过卡尔纳普（Carnap）、波普（Popper）和莫里斯（Morris）的解释①，两种认识动能明显地区别开来；它们的行动导向功能在一定程度上削弱了。

现代科学的公认成就，是它们对经验的相同性的陈述。从诸种命题的推论中获得，并且接受经验检验的规律的假定，同一切主体通性熟悉的（intersubjektiv zugänglich）一切经验领域中的重大经验的有规律的协变关系（Kovarianz）相关。在个人的基本条件已给定的情况下，这种普遍规律为解释服务。允许同一类理论命题从因果关系上说明结果，这在原因已给定的情况下同样能够预测结果。经验科学理论的这种预测性的运用，揭示了普遍化的科学的起指导作用的认识的兴趣。正如过去的手工业者在加工他们手头的原料时，接受传统上有效的经验规则的指导那样，今天，所有领域的专家们在选择他们的手段时，即在选择他们的工具和操作手段时，都依赖于经过科学检验的预言。规则的可靠性，把旧的含义上的技术运用同我们今天说的技术作了区别。所以，现代科学的认识功能和作用，必须同社会劳动体系联系起来理解：现代科学把我们使用技术去占有物的过程，或者说，占有自然和社会的物化过程的力量扩大和合理化了。

现代科学的另一种认识功能和作用，即它的批判成就，也来自转化为经验科学的认识的这一公认的成就。这就是说，如果这类科学垄断了对理性行为的指导，那么，对科学导向的竞争性要求，在行动中，必然遭到拒绝。受

① 关于 Ch. 莫里斯的指号学，参阅 K._O. 阿佩尔的《语言和真理》，载《哲学论坛》1959年第7期，第161页等和他的《科学论还是先验的诠释学?》，载 R. 布普纳的《诠释学和辩证法》第1卷，图宾根，1970，第105~144页。

实证主义限制的意识形态批判从事的就是这种活动，它反对新型的独断论。现在，同实践相联系的任何理论，必然表现为独断论的；它同实践相联系的方式，不同于有可能使目的合理的行动完美化的方式。因为在经验科学的方法论中，包含着一种排斥一切其他兴趣的技术的认识兴趣，所以，在价值中立（die Wertfreiheit）的旗号下，同生活实践的一切其他关系都暗淡无光。选择目的合理的手段建立的经济学，即通过以技术手段为形式的、有限的预测得到证实的经济学，是唯一得到认可的“价值”[1]，即使这种价值并不是明显地体现着价值，因为这种价值似乎全然与理性相吻合。实际上，这涉及一种理想的生活联系的表述，即包含在社会劳动体系中的，在完成一个基本的劳动过程中已经实现的控制后果（die Erfolgskontrolle）的经验的表述。

所以，根据分析的、科学理论的基本原理，那些不能以技术任务的形式提出的问题，并且，也不能以这种形式解决的问题，不可能有理论上负责任的答案。因此，通过技术手段不能充分解答，相反，在具体状况下尚需自我了解的一切实践问题，从一开始就超越了经验科学投了资的（erfahrungswissenschaftlich investierte）认识兴趣。实证主义独自容许的科学类型，无力参与这类问题的合理的讨论。虽然给这类问题提供答案的理论，按照独断论的这些标准，可以得到证实。比较简单的意识形态批判的目的，是在每一首独断论的诗歌中寻找决定论的韵脚——（我们所说的）实践问题无力参与负责任的讨论，这最终会得到确认。摆脱独断论束缚的咒语是一种裁决：实践问题不再具有“真理的能力”，这一裁决与理性相分离，对理性来说是痛苦的。

在同新型的独断论进行实证主义辩论这一点上[2]，人们看到了这种意识形态批判的另一面。它按照舍勒（Scheler）和哈特曼（Hartmann）的模式，正确地从价值伦理上揭下了失去理性的东西（das Entrationalisierte）的虚伪的理性化的面纱，并且，把理想的对象归结为需要和爱好、评价和决断的主观性。但是，意识形态批判的劳动成果十分巨大：它从经验科学的理性长河中把情感的污泥浊水过滤出来，并且经过合乎卫生的处理，将其堵塞在一个蓄水池中——一种令人吃惊的主观价值的汇集。任何单个的价值似乎都是思想的毫无意义的聚集，唯独非理性的烙印异常明显：一种价值在另一种

① 科学内在的、由逻辑的和方法论的规则所确定的价值除外。

② 这里还有本体论的学说和辩证理论，有古典的自然法和现代的历史哲学。波普在谈到一系列伟大的独断论者时，除柏拉图外，还提到黑格尔和马克思，称他们是历史主义者，这并非偶然。

价值前面的优先地位，即这种优先地位要求对行动具有的约束力，不管怎么说都不能成立。因此，在这个阶段上，意识形态批判并非自愿地证明：经验科学上局限于技术占有的理性化的进步，是用实践领域中大量的非理性的、有比例的增长换来的。因为导向一如既往地要求行动，但是导向分成了技术与战略的理性沟通，以及所谓的价值体系的非理性选择。最高目标选择中的自由决断，是为手段选择的经济学付出的代价。

用实证主义划清认识与评价之间的界限，与其说标志着一种结论，不如说标志着一个问题。因为哲学的解释正是在与简化的科学（die reduzie-rte Wissenschaft）相关的基础上，重新占领价值、规范和决断的被分离出来的领域。

主观的价值哲学对与现实的生活联系相分离的和物化了的感性关系（Sinnbezüge），已经不再像从感性关系中得出一个超越感性经验的理想的存在王国的客观的价值伦理学那样有把握了。主观的价值哲学，甚至指责与历史无关的领域中的马克斯·韦伯所说的价值体系（Wertordnungen）和（雅斯贝尔斯所说的）信仰力量（Glaubensmächte）。但是，用科学加以检验的认识，并没有通过直观认识得到补充。始终处于中心地位、处于纯粹决断和理性领悟之间的哲学信念，必须投身于相互竞赛的诸制度中的一个制度，所以它不会保留这些制度的多元性，不会完全废除它赖以生存的独断论的核心。哲学家之间的，即精神力量的富有才智的和忠于存在的代表人物之间的原则上不能断定孰是孰非和富有责任心的争论，在实践问题的这个领域中，看来是唯一被允许的争论形式。一种世界观的决定论，不再畏惧把规范归结为决断。在非认知的伦理学的语言分析的形式中，决定论对被实证主义限制的科学本身的补充，仍然是实证主义的（R. M. Hare 语），一旦人们把既定的和基本的价值判断作为公理，那么，人们必然会对各种陈述的演绎出来的联系进行分析。这时，这类原理就不会得到人们理性的理解和领会：这类原理的假设的唯一依据是决断。这类决断只能从实存主义的个人的意义上（萨特语），从开放的政治意义上（卡尔·施密特语），或者从人本学的前提中，从体制上（盖伦语）加以解释，结论永远是：生活实践中的重要决断——不管这些决断是否出自价值观，是否出自生活史构想的选择，或者是否出自敌对者的选择——都不会通过理性讨论，都不会取得受理性动机推动的共识。但是，假如从经验科学的归纳的认识中排除掉的实践问题的理性讨论的拥有权被排除，假如生活实践问题中的决断会遭到每一个忠于理性的机构的否定，那么，最终的绝望的尝试——通过回归到具有神秘力量的、

封闭的世界，从体制上确保实践问题的、受社会制约的事先决断（Walter Bröcker 语）——就不足为奇了。这种用神秘主义补充的实证主义的做法，正如霍克海默和阿多尔诺所证明的，并不需要逻辑的强制，只有辩证法才能使这种逻辑强制的深刻的讽刺性变成笑料。

这些前景使其丧失了欢笑能力的笃实的实证主义者们，即被客观的价值伦理学和主观的价值哲学的低调的形而上学，以及被决定论，甚至被新神秘主义的明显的非理性吓了回去的实证主义者们，正在从独立的意识形态批判中寻找依靠，而这种意识形态批判的诸种软弱无力的设想，已经凝结成为世界观的纲领，从费尔巴哈到帕莱托（Pareto）都曾对这种软弱无力的设想做过简单明了的阐明。因为在所有的激进的批判中，有一种东西始终没有说明，即根源——意识形态批判本身的动机。如果意识形态批判的目标仅仅是原则上把科学的、理性化的现实形态，同"人对世界的解释和对自我解释的有价值的世界观的形式"[1] 区分开来——这样做时，"解释意识"的这些尝试不能对有强制性的理性提出要求——那么，意识形态批判就失去了从理论上为自己的行为进行辩护的可能性。作为批判的意识形态批判，是解释意识的一种尝试，但不是构建现实的某种东西：它不能提供新的技术手段；它至多是防止既定的技术手段不会被一种纯粹自命不凡的理论所滥用。但是，如果与决断相分离的理性必须完全抛弃对意识摆脱独断论的束缚的兴趣，那么，这种批判能从哪里获得自己的力量呢？

无疑，科学应该发挥它的公认的认识功能。它本身就是一种价值，这已被人们所承认。用意识形态批判的方法，把认识和决断区分开来，就是维护科学的价值，人们所作的这种区分，似乎已经清除了独断论。但是即使如此，科学要具有批判的认识功能，要否定实证主义阶段上的独断论，也只有用科学的形式才是可能的；科学对自己的反思是作为一个目的，因此，它又要采用理性决断的方式才可能具有批判的认识功能，才可能否定实证主义阶段上的独断论；理性决断的有根有据的可能性正好否定了意识形态批判。反之，如果科学放弃论证，那么，理性同独断论本身的争论就永远是教义的事；独断论具有无法解决性（Unauflösbarkeit）似乎一开始为人们所承认。隐藏在这种进退两难后面的，在我看来，就是意识形态批判反对的东西——独断论的东西，即意识形态批判必须悄悄地把理性和决断的趋同（Konvergenz）作为前提，即作为它自己的动因，这也就是说，它必须把理性的普遍

---

① E. 托皮茨：《意识形态和科学之间的社会哲学》，Neuwied，1962，第 279 页。

概念作为自己的动因。当然，实体的理性的这个诡秘的概念有各种不同的理解，这就要看，能动的反思是否只相信科学技术的价值，或者也相信科学解放的思想是独立；这也要看，意识形态批判是否理智地以对技术知识的经验科学的增长的兴趣为动力，或者理性地以对启蒙本身的兴趣为动力。实证主义既没有区别这两种理性概念的能力，也根本无法意识到它本身就包含着它对外反对的东西——决断的理性（dezidierte Vernunft）。科学化的文明中的理论与实践的关系，依赖于把理性的这两个概念区别开来。

意识形态批判赞同技术的理性

实证主义的意识形态批判，尽管也反对独断论，也坚持理论与决断（Dezision）的分离，但它自己就是决断的理性的一种形式。不管人们喜欢与否（nolens volens），实证主义的意识形态批判赞同正在前进的理性化。在我们首先所作的分析中，它毫无保留地支持技术知识的扩大和传播。在同它所理解的独断论的争论中，它废除会阻挠经验分析科学的进步和经验分析科学的利用的传统的、一般意识形态的局限性。这种批判并不是价值中立的分析。它对经验科学的理论价值的评估并非假设，而是以它首次在分析上取得的进步为前提，即按照技术手段采取的理性行为，既受人们欢迎，也是“理性的”。这种包含着理性的概念，用实证主义的方法当然无法解释，虽然它也表达了实证主义的意向。按照实证主义的标准，行为的理性是一种价值，这种价值我们可以用决断予以接受或者加以拒绝。但同时，按照这种标准，人们又不能不承认理性是实现价值的一种手段，因此，理性同一切其余的价值不能处在一个等级上。无疑，理性行为的意识形态批判的准备就是把理性作为实现价值的一种卓越的尽管不是唯一的手段，因为这种准备保证了行动的“效率”或“经济”。两种表述都说明，经验科学的认识兴趣，是一种技术认识兴趣；它们表明，理性化从一开始就定位在社会劳动系统的范围内，指的是，物的和物化的过程是可以支配的。这时，技术占有的力量，对它能够被用来为可能的价值体系服务的这些体系并不关心。保证行为的效率和经济，以及理性的诸种规定，不能重新把自己理解为价值；只有当它们是价值时，才能在实证主义的自我认识的框架内被认为是正确的。其唯一目的就是实现工艺学的理性的那种意识形态批判，它逃脱不了这样的两难处境：它想把理性作为价值，因为理性有一切其余的价值都没有的优点，即把自己包含在理性的技术操作中。因为这种价值能够随着指导研究过程以及这一过程的

技术转化而被合法化，并且无须用纯粹的决断来解释，所以它高于一切其余的价值。监督理性行为结果的经验，对接受这些行为规范的人具有一种受理性指导的强制作用，因此，这种有限的理性还包含着对理性的决断。这样，在至少是悄悄地实现着理性决断的意识形态批判中，包含着富有生命的、坚定的理性成分。这同这种意识形态批判用以批判独断论的标准相矛盾。因为这种意识形态批判（尽管它总是名声不佳）是坚定的理性的一部分，所以它也有违背与任何价值体系相对立的、所谓的中立性的结果。确切地说，它坚定奉行的理性概念，最终包含着社会的整个组织，在这个社会组织中，一种独立的工艺学，以价值中立的名义决定着实践的被强占和被僭越的领域，也决定着价值体系，即它自己的价值体系。

我想把理性化的四个阶段加以区分，在这四个阶段上，我们可以从质量上扩大我们的技术占有力。在前两个阶段上，工艺学要求把规范的诸要素从科学论证的过程中分离出来；但在后两个阶段上，这种分离将转为让起初只是非理性化的价值服从于自身作为价值体系固定下来的工艺学的操作方法。

理性化的第一阶段依赖于经验科学的方法论的水平。获得证明的规律假设的总量，决定着可能的理性的行为范围。这里涉及严格意义上的工艺学理性：为了达到目的，我们使用科学上可以占有的技术。但是，如果必须在技术上同样适用的做法之间进行选择，那就需要第二阶段的理性化。把技术手段运用于实践，即把经验科学理论运用于技术，还应该在工艺理性的条件下进行。但这不再是经验科学的任务。在目的具体的情况下，经验科学的信息不足以在功能相等的手段间作出理性的选择；具体的目的，应该在给定的价值体系框架内来实现。具体地说，在有选择性的技术和既定目标为一方，价值体系和决断准则为另一方之间的这些关系，由决断理论来解释[①]。决断理论按照作为“经济的”或者“效率的”既定的选择的理性标准，分析各种可能的决断。这里，理性只涉及决断的形式，但不涉及客观联系和实际结果[②]。

在前两个阶段上，行为的理性迫使那些与任何一个具有约束力的讨论没有关系的价值，即只在假设的绝对命令形式中才同既定的技术和具体的目标

① 参阅 Gäfgen《经济决断理论》，图宾根，1963。

② 参阅 Gäfgen《经济决断理论》，图宾根，1963，第 26 页：“决断的结果绝不应该‘理性地’出现在日常的意义中，因为行动者能够具有一个价值体系，这个体系虽然在自身中具有凝聚力，但同其他行动者的价值体系的比较是荒谬的。这种荒谬性只能通过与价值和目的的规范状况的比较来下定义……这种非理性同内容有关，同决断的形式无关。”

发生关系的那些价值，孤立于其他价值之外——这些关系和理性的考虑相通，因为这些关系对非理性化了的价值来说始终是外在的。“这里，被称为价值体系的东西，是一个规则体系，这些规则规定，应该如何评定以行动者的价值情感为基础的、由信息系统所描述的诸种结论。”[①] 主观主义地把行动中对导向起决定性作用的兴趣和利益归结为不再能理性化的“情感”，是对下述情况的准确表达：理性的工艺学概念的价值中立，在社会劳动的体系中起着作用，并且，为了有利于人们从事的劳动的有效性和资金使用的经济性的唯一利益，理性的工艺学概念的价值中立，把一切其余的生活实践的利益变成次要的。竞争性的多种利益（Interessenlage）具体化为价值的多种利益，被排除在讨论之外。值得注意的是，根据工艺学的理性标准，集体的价值体系上的一致和统一，从来不能在解释和商讨的道路上，不能在政治的公众舆论中，即从来不能通过理性达成的共识来实现，而只能通过合作（Summierung）或妥协来实现；从原则上说，价值是不可讨论的。[②] 在实践中，“独立的”价值体系的决断论当然站不住脚。实现规范的理性选择，即把工艺学的思想扩大到科学技术的选择上，改变着先前已有的价值体系自身。这里我说的不仅是每一个决断论的分析都必须实现的价值观念的体系化，我说的首先是传统规范的改革或者废弃，因为这些传统规范在试图通过技术来达到具体目的时，不能发挥作为导向的基本原则的作用。价值从特殊的多种利益中产生的价值和技术（满足于价值取向需求的技术）之间的辩证关系一清二楚：正如价值作为意识形态，当它随着时间的延续失去同技术上能够充分满足现实需求的联系时，要衰老和消亡那样，价值也可以反过来，随着新技术，由变化了的多种利益，构成新的价值体系。大家知道，杜威（Dewey）就曾经把这样的期待与价值同技术知识的联系相结合：日益增加和完善的技术的使用，不仅与价值导向相联系，而且价值本身也间接地经受着实用主义的验证。只因在传统的价值和科学技术之间存在着这种决定论上被忽视了的联系，杜威才提出一个挑战性的问题：“我们应该如何运用我们的知识来指导我们的实践，以便检验这些信仰，使这些信仰可能更具有可信性？人们总是从经验角度看问题：我们应该怎样做才能使存在的对象具有的价值更可靠？”[③] 这个问题可以在对启蒙感兴趣的理性的意义上得到回答；杜威正

---

① Gäfgen：《经济决断理论》，图宾根，1963，第 99 页。

② Gäfgen：《经济决断理论》，图宾根，1963，第 176 页等。

③ J. 杜威：《确定性的寻求》，纽约，1960，第 43 页。

是在这种意义上提出了这个问题。我们关心的首先是这样一个抉择性的回答，这个回答还要使价值体系的表述服从工艺理性的标准。这样，我们就到达了理性化的第三阶段。这个阶段涉及诸种战略状况，在这些状况中，要考虑的是面对同样采取理性行动的反对者应采取的一种理性行为。双方相互竞争谋取利益。在严格竞争的情况下，他们按照各自的爱好来评价同一个结果，而不管价值体系是否一致。这种情况要求一种更宽泛的理性化。行动者不仅想用技术去占有由科学预测所确定的各种领域，而且也想获得对理性的不确定性的情况的相同的监督；他不能像了解自然进程那样，从经验上通过规律预测去获取对方的行为信息，因此，他获得的有关对方的信息，原则上是不全面的，因为对方也能作出抉择性的战略选择，这就是说，他不能明确地作出既定的反应。然而，我们的兴趣并不是对提出的问题的博弈论的（spieltheoretisch）解决，而是这些战略状况对价值体系所实行的真正的技术强制。包含在技术任务中的还有一种基本价值（Basiswert），即面对对方的成功的自我肯定（Selbstbehauptung），维护自己的长期生存。同游戏或斗争所追求的这种战略价值相比，人们最初研究的那些价值和价值体系，都是相对的；决定论最初只同这些价值和价值体系相联系。

一旦战略状况的博弈论的假设被推广到一切决断情况上，种种决断过程都可以在政治条件下加以分析。这里，我是在从霍布斯（Hobbes）到卡尔·施密特所说的实存主义的自我肯定的意义上来理解“政治的”这个词的。这样就足以最终把价值体系还原为类似于生物的基本价值，并且足以用下面的形式，普遍地提出决断问题：作出决断的体系——个人或团体，一定的机构或者整个社会——为了在既定的状况下满足长期生存的基本价值和避免风险，应该是如何组建。在这里，结合最初所认定的价值提出纲领的那些确定目标的功能（Zielfunktionen），为了形式化了的远大目标（Zielgrößen）而失去作用。稳定性或者适应能力只是同重建生活的准生物体系的基本需要相关联。反馈体系的这种自我纲领化（Selbstprogrammierung），只有当它成功地把所作的决断转交给机器时，它才可能在理性化的第四阶段上实现。如果想利用机器来成功地解决今天已经形成的一大堆问题，那么，理性化的第四阶段当然仍旧是空想。这完全暴露了一种超越一切实践领域膨胀了的工艺理性的意向，从而也暴露了理性的实体概念，而实证主义的批判就是以这个概念为前提，同时也以这个概念来掩饰自己。学习的机器（lernende Maschine），作为社会组织的控制机制，原则上可以接受政治条件下的决断过程。一旦这个界限被逾越，在低级阶段上首先被挤出理性化过程的价值体系，仍然可以

按照理性行为的标准，使自己成为替代其他价值体系的价值体系。无疑，价值作为流动的物质（liquide Masse），包含在使它的均势固定下来的，以及使自己程序化的机器的适应过程中，因为它在这之前作为价值（qua Werte），被非理性化了。[①]

霍尔斯特·里特尔（Horst Rittel）在论述决断理论的科学意义和政治意义的手稿中，对理性化的第四阶段下了明确的结论。他说："不能把价值体系看成是长期稳定的体系。能够欲求的东西，取决于可能的东西；应该是可能的东西，取决于人们想要的东西。目的和有效的功能（Nutzfunktion）并不是独立的量。它们同决断的空间相互作用。价值观在广阔的领域内可以控制。由于可以抉择的未来的发展不可靠，所以要想提出固定的决断模式，制定长期的战略……是没有指望的。事实证明，更加普遍地观察决断问题和观察做出决断的体系的能力，很有意义。一个组织要能通过革新和政治变革来克服〔社会的〕不稳定状态，必须具有什么特性呢？……要研究这个体系在完成其任务时所具有的能力，而不要把作出既定决断的体系和一种价值体系看成是固定的。什么样的反馈对客观存在的体系（Objektsystem）是必要的呢？在研究客观存在的体系时，哪些统计数据被精确地使用了呢？选用这些数据需要什么样的机构和设施呢？什么样的价值体系是坚固的，并且能够为客观存在的体系的适应以及'长期生存'提供机遇和保证呢？"[②] 如果能设计一个用控制论的方法，即"自己"回答这些问题的自动学习机作为社会的核心控制系统，那么，从技术上占有历史的糟糕的乌托邦似乎就实现了。

为了消除独断论和消除贯彻工艺的理性行为，顽固地把理性与决断分离的意识形态批判，最终根据占据统治地位的理性规则，使决断自动化。因为要求把理性和决断加以分离的意识形态批判站不住脚，而只是在赞同始终带有局限性的理性中发现自己的理性，所以，在四个阶段上，发展的理性化对价值表现出毫不妥协，或者漠不关心。对接受或者拒绝规范的强硬决断，却没有从这种理性概念中被排除。然而，这种强硬的决断的作出，最终却是在自动学习机的自动调节的适应过程中，而且是按照理性行为的规则作出的，但没有脱离以技术占有为导向的认识过程。大胆地支持形式上回避实体的理性，在用控制论调节的社会的自我组织的推断概念中，揭示了一个默默无闻

① H. 里特尔：《关于决断论的科学意义和政治意义的思考》，系统论研究组，海德堡，手稿第29页，以及作者的《政治中的工具性知识》，载 H. Krauch 主编《没有政治的科学》，海德堡，1966，第183～209页。

② 参阅 N. 卢曼《目的概念和体系理性》，图宾根，1968。

的历史哲学。这种历史哲学依据的是一种受到怀疑的论点，即人们在使用社会技术的范围内能够理性地掌握自己的命运，甚至，在控制论的控制范围内，在仍然使用这些技术的范围内，能够让人理性地驾驭自己的命运。但是，世界的这种理性的管理，同历史上提出的实践问题的解决，并不完全是一回事。没有理由认为，在技术上占有物化过程能力与实践上控制历史进程的能力之间存在着理性的连续。历史的非理性是以我们“创造”历史，但迄今为止并没有能够有意识地创造历史为依据的。因此，历史的理性化，不是通过劳动人民的不断扩大的控制和监督权，而只能通过一个更高的反思阶段，即只能通过行动着的人的、在解放中不断前进的意识来推动。

理性主义“信念”的自我反思

意识形态批判也可以用其实证主义的形式追求对独立的兴趣。正如波普（Popper）指出的那样，意识形态批判不需要固守技术的认识兴趣。毫无疑问，波普也坚持认识与价值之间的科学上严格划定的界限；他是首批这类科学家中的一位。他甚至按照具有普遍约束力的方法论规则，明确地把经验科学的认识与科学相等同；他甚至容忍摆脱了理性意愿成分的思维的落后的规定性，并且不问：一切可能的认识的垄断化通过技术的认识兴趣是否也可以，或者也许可以提出规范，即是否可以提出赖以衡量凡是与它不相适应的一切的规范，以及一切可能的认识的垄断化通过技术的认识兴趣是否可以接受评价、决断或者纯粹信念的拜物教形态。但是，波普对独断论的实证主义既定形态的批判，同工艺理性的拥护者们的吞吞吐吐的形而上学并不一致。他的动机是启蒙的动机，但这种动机无可奈何地保留着能够为理性主义（Rationalismus）进行辩护——只把理性主义作为信念——的权利。如果脱离了理性兴趣的科学认识，缺乏同实践的任何内在的感性联系，反过来，如果任何规范的内涵，从唯名论上脱离了对现实生活联系的观察——像波普非辩证地假设的那样——那么，实际上就必须承认这样一种两难处境：我不能理性地强迫任何人把他的观点建筑在论证和经验上；同样，我无法借助于论证和经验明确地说明，为什么我决意采取这一行动。我恰恰必须决定采取理性主义的态度。这里，问题“不在知识和信念之间的选择，而仅仅在两种信念方式之间的选择”[1]。这里，波普并不关心把工艺

① K. R. 波普：《开放的社会及其敌人》第2卷，伯尔尼，1957，第304页。

的理性视作价值的建议。确切地说，有信念的理性主义（der geglaubte Rationalismus）想让社会通过它的公民的受到了启发的意识，遵守社会技术上是准确的行为。当社会的公民，用可占有科学信息的认识去建立或改变社会的规范和制度时，他们的行动是理性的，而且是超越了工艺理性意义上的理性。恰恰是事实和决断的二元论包含着这样的认识：历史和自然一样，都不会有意义。也就是说，恰恰是这种二元论是理性主义的实践作用的前提，为此，我们在历史事实的领域内借助于决断和我们对实际的自然规律的理论认识，借助于社会技术，把与历史格格不入的"意义"变为现实。甚至，波普的理性概念，维护的首先是纯形式的理性的假象，尽管他的理性概念超越了社会劳动联系所要求的经济和效率的标准：历史的意义本身（许多既定的程序都是为实现历史的意义制定的），始终是不确定的，并且对于按照预测的价值体系的标准具体化来说，始终是悬而未决的。既定情况的具体形成，不能通过遵循理性的程序来预断，否则，在其他情况下，使有信念的理性主义失去纯决断的特性的这一理性的实体概念也似乎是假设的。

波普的受实证主义限制的理性主义，起初只要求尽可能多的人采取一种理性主义的态度。这种态度（不管是否决定着研究过程中或者社会实践中的行为）遵循的是科学方法论的规则，它接受科学讨论的一般规范，特别是受到了事实和决断的二元论的启迪。它认识了主体间有效认识的界限，因此它反对实证主义者所理解的独断论，并且在判断价值体系和社会规范时遵守规定理论与实践关系的批判原则。第一，一切社会规范都可以对绝对的有效性和绝对价值（absolute Geltung）提出批驳和异议，确切地说，一切社会规范，任何时候都具有进行批判性研究的能力，并且有能力进行可能的修正。第二，只有当规范的作用在既定的社会生活联系中，在占有科学信息的基础上经受了检验和获得评价之后，规范才会得到承认。最后，任何重要的政治行动，都会汲取技术知识的能量和使用一切具有预测能力的手段，来避免没有受到监督的附带后果。毫无疑问，这种理性化的所有阶段，区别于上面谈到的工艺论的四个阶段，它们反过来始终同用理性观点讨论问题的公民的交往相关联。因为波普采用虚幻的形式把方法论扩展到了整个政治讨论的原则上，并且把研究者的关于方法的讨论和经验理论的探讨扩展到了全部政治舆论上。

然而，随着方法论在社会政治上推广（Extrapolation），理性地实现历史的意义的形式就不只是形式了；随之得到解释的已经是一种既定的意义，即一种特殊的社会制度的意向，也就是说，是"开放社会"的自由秩序的意

向。从形式上接受理性主义的观点中，波普为实践问题的决断获得了准则，这些准则如果在一个政治上重要的巨大体制（Größenordnung）中得到遵守，那它们必定深刻地影响到现存社会的自然结构。那种在政治舆论中制度化了的、受到科学启发的交往过程，将通过社会技术推动一切统治的实体形式的解体，并且将把这种解体贯穿在公民为自身的解放而进行的长期的反思中。因此，波普指望那种在现代科学的层面上重新建立起政治意志形成的自由主义能消除压制，指望把这种自由主义作为人的进一步解放的结果，指望这种自由主义能在关于福利与和平的基础达成自由共识的范围内减少集体的和个人的痛苦，并非没有道理。正如波普所看到的，在 18 世纪的启蒙运动中，理性的缺乏与自由遭到拒绝和幸福受到阻挠是一致的。

但是，假如在以科学为纽带的、在社会上和政治上得到推广的交往规则与这类严重的实践后果之间存在着一种可以解释的联系，那么，进行自我反思的实证主义，似乎就无法再把人们对解放的理性兴趣同理性概念相分离。但是，现在存在着那种联系，因为理性讨论本身包含着一种趋势，一种坚定性；这种坚定性由理性所证明，它不需要裁决，不需要纯粹的信念。理性主义如果只是不再愿意让波普暗中一再要求的相互交往的人的自由对话的全面理性屈服于社会劳动的有限的理性，就应该放弃自己的实证主义的盲目信念。[①]

早在关于方法论问题的讨论中［对这个问题，波雷（Pole）针对波普已经作了正确的论述[②]］，波雷就把还保留着理性规范要素的理性的前认识（Vorverständnis）作为前提：只有当我们从一种“良好的”理论那里，从“令人满意的”论证那里，从一种“真正的”共识和诠释学上“富有成果的”前景那里开创性地获得一种概念时（在这种概念中，描述和规范的内容尚未出现分离），我们才能有理由讨论方法论和决断。相反，波普必然反对这些决断具有理性，因为这些决断自身首先决定了规则，而经验分析只能按照这些规则价值中立地去进行。尤其值得注意的是，这样一种应该从研究过程的社会联系中展开的关于方法决断的真实的内在联系的讨论被中断了；由于人们采取非辩证的方式把〔方法论的〕起源和有效性（Genesis und Geltung）加以分割，致使这种讨论无法展开。

对理性所设置的这种有害的阻碍，更清楚地表现在波普预先所规定的实

① D. 波雷：《探讨理性的条件》，伦敦，1961，第 30 页等。

② 参阅 G. 拉特尼茨基《当代的元科学学派》下卷，第 2 版，Göteborg，1970。

践问题的讨论中。甚至，价值体系也要严格地接受理性的验证，尽管验证的方式不同于对待科学理论。验证的标准，正如科学中那样，由方法来决定。价值体系对现今社会生活的实际效果，以及经验科学理论的信息内涵，可以依据这些标准加以检验。汉斯·阿尔伯特（Hans Albert）根据这种情况提出了功利主义的建议。他说："在为伦理体系的验证制定标准时，应当首先（考虑）……满足人的需要，实现人的愿望和消除人的不必要的痛苦……这样确立的标准，也是科学思维的标准。能够借助于这种标准加以检验的社会活动规则和社会机构，以及伦理观念的某些形式，都以人的创造为基础。人们不能指望这种标准会毫无疑问被接受，但是……围绕着一种有益的标准进行理性的研讨，无疑是可能的。"[①] 然而，这些标准的制定，却在考虑以方法为前提的事实和决断的二元论的情况下脱离了经验科学的监督。对进一步理性化的要求，恰恰使人们清楚地看到了实证主义的局限性，尽管这是实证主义者所不情愿的：用方法论的决断的形式去猜测实际问题，并且把运用这些标准所作的实践结论从反思中排除掉。相反，我们则用诠释学来解释历史上与社会的发展水平相适应的需求概念和满足需要的概念，以及用诠释学来解释对时代来说是准确的灾难概念和"不必要的"痛苦概念。但首先是，我们选择的标准必须从基本利益的客观联系中来推论和论证。这又是以理性的一个无所不包的概念为前提，即以一个大胆地同认识着的主体的历史发展阶段相联系的自我反思的概念为前提。只要在方法论的，所谓的元理论的和元伦理的（metaethisch）层面上有根有据地进行论证，人们就逾越了通往无所不包的理性维度的障碍。只相信自己的理性主义，并且只把这种理性主义当做信条的实证主义的启蒙家们，不能把他们想象的东西、把他们作为前提的东西作为理性，作为与理性的兴趣相同一的理性来反思，因为他们没有识破技术专家的独断论，虽然他们也感受到了独断论。

在任何一次理性的讨论中，理性都意识到它对不断反思人的独立自主性抱有挥之不去的兴趣，只有这样的理性，才能从它自己的唯物主义构成的意识中获得超然的力量。只有这种理性才能从把科学作为生产力来整合的工业社会的联系中（这个社会整个说来抵制批判的认识）反思技术的认识兴趣的实证主义统治。只有这种理性才能不让语言已经获得的辩证理性献身于劳动的、受工艺学限制的理性的最深刻的非理性标准。只有这种理性能够严肃

① H. 阿尔伯特：《伦理学和元伦理学》，载《哲学文库》下卷，1961，第59页等，以及作者的《论批判理性》，图宾根，1968，尤其是第3章，第55页等。

地触动历史的强制性联系；只要这种强制性联系还没有成为独立的人的自由的对话，这种强制性联系就始终是辩证的。今天，人们必须在实证科学（positive Wissenschaft）的阶段上，这就是说，必须通过在工艺理性层面上必然和正确作出的区分，通过理性和决断的解体（Diremption），重新获取和反思伟大的哲学仍在直接思考的理性和决断的趋同。科学作为生产力，如果它作为解放的力量汇入科学，它就会造福于人类；科学一旦让技术无法占有的实践领域接受它的单独的（ausschlieβend）监督，它就会给人类带来灾难。不是取消玩魔术的人，而是玩弄玩魔术者的解魔术产生出新的巫师（Schamanen）。不是辩证地解除魔怪，而是把魔怪更严实地掩盖在半理性化的面纱下的启蒙思想，使失去了神性的世界成了神秘世界。

谢林把理性说成是一种有规则的狂想的浪漫主义的话，在技术统治着脱离了理论的现实的社会里，具有一种振聋发聩的意义。如果在这种狂想中，理性的、早在神秘主义以及宗教和哲学中起决定作用的核心动机，以反常的形式继续存在，这就是说，能够在无形态的多种多样的现象中创造出世界的统一和联系，那么，科学就实证主义地脱离了狂想。科学规定一切，但不规定狂想；因此，狂想必然缺乏科学的规定性。理性似乎只在两者之中，但落在两者之间。与此相应的是人们应该明确地看到纯技术文明的危险性，即看到放弃理论与实践相联系的危险性：意识的分裂和人分裂为两类——社会设计师和蹲在封闭的机构里的人，威胁着纯技术的文明。

九　科技进步的实践后果

几个世纪以来，科学和技术已经成了令人担忧的过程。我们的知识和能力在这些领域中堆积式地扩大。在这里，每一代人的知识都建立在前一代人知识的基础上。因为，在用科技进步的方法所确定的框架内，恰恰是被克服的理论和被取代的方法成了成就的阶梯；我们信赖我们在科学信息和技术手段方面累积的储备。过去，历史哲学就把它的希望寄托于此。科技进步的结果看来同时也是文明的、道德的和政治的进步。

18 世纪中，科学的进步应该是通过对广大公民的个人启蒙转化为道德的进步。19 世纪中，技术的进步，应该是砸碎变得狭窄的制度框架的禁锢，应该是通过无产阶级的革命行动转化为人的解放。科学的进步同反思、同偏见的毁灭相同步；技术的进步同摆脱压迫、同摆脱自然和社会的压制成了一回事。历史哲学根据科技进步的实践后果解释科技进步。历史哲学有明确的接收者，那就是公民和无产者。它把自己理解为政治实践的助产婆，即把自己理解为资产阶级革命和工人运动的助产婆。今天，在工业发达的社会中，科学作为技术进步的发动机，本身已经成为第一生产力（die erste Produktivkraft）。但是，今天谁还渴望从历史哲学中获得进一步的反思或者进一步的解放呢？我们把历史哲学当做废铁扔掉了。有代替它的、对科技进步的实践后果给予解释的其他理论吗？谁是这些理论的接收者，与这些理论相关的政治实践形式是什么呢？

在德国，几年前曾经进行过关于科技进步后果的讨论。这次讨论同雅克·爱律尔（Jacques Ellul）、阿尔诺特·盖伦（Arnold Gehlen）和阿尔伯特·马尔库塞的论点相关。参加这次讨论的首先是社会学家。[①]讨论涉及技术化社会的发展和技术国家的状况问题。同时，技术的话题，大多具有

① A. 盖伦：《技术时代的灵魂》，汉堡，1957；《人本学观点下的技术》，载《人本学研究》，汉堡，1961，第 93 页；《论文化》，载《人本学研究》，Neuwied，1963，第 311 页；《论文化演变》，载《哲学和进步问题》（Kuhn 主编），慕尼黑，1964；H. P. Bahrdt；（转下页注）

全球的意义。

我建议把技术手段和技术规则加以区别。这就是说，我们把技术这个词首先同成套或配套的技术手段（它能够在帮助人们达到目的的同时，减轻劳动和收到效益）联系在一起，即同工具、机器和自动化联系在一起。但技术也是规定目的理性行动的规则体系，即战略和工艺体系。我把理性选择的规则称为战略，把工具行动的规则称为工艺（Technologien）[①]。工艺是确定操作方法（Verfahrensweise）的原理，它本身不是技术手段。作为技术手段，任何物都可以包括在工具行动的联系中。任何物，作为技术手段，只有当它们是以既定的功能为重复的使用而准备的，并且不仅仅是为个别情况被动用时，我们才说它们是技术的组成部分，是工具、机器或者自动机。

（一）

这种技术手段的发展，看来遵循着固有的模式。技术的历史似乎是目的理性的和后果受到监督的行动自我产生的物的逐步再现。我们已经一步一步地用机器模拟了工具行动的循环过程赖以建立的一切活动：首先是行动器官（手和脚）的活动，然后是感觉器官（眼睛和耳朵）的活动，最后是控制器官（大脑）的活动。

工具，从石斧到自行车，增强了自然器官的正常活动。机器能够替代器官活动。机器（风车、分离器和钟表）不再借用人的能量储备来运转。但是，只有随着能量的机械转化（蒸汽机），机器才不依赖于自然的能量供给。在这个基础上，建立起了旧式的技术：同我们密切相关的机器的世

（接上页注①）《赫尔穆特·舍尔斯基的技术的国家》，载《原子时代》1961年第9期，第195页等；H. Krauch：《反对技术的国家》，载《原子时代》1961年第9期，第101页等以及作者的《技术信息和公众意识》，载《原子时代》1963年第9期，第235页等；H. 舍尔斯基：《科学文明时代的人》，科隆，1961，以及他的《对时代的诊断》，载《寻找现实》，杜塞尔多夫，1965，第391～480页；J. 爱律尔：《技术统治的社会》，纽约，1964；J. 哈贝马斯：《科学化的政治和公众舆论》，载《纪念H. Barth文集》，苏黎世，1964，第54页等；H. Freyer，J. C. Papalekas，G. Weippert主编《技术时代的技术》，杜塞尔多夫，1965；H. 马尔库塞：《本能结构和社会》，法兰克福，1965。最新的技术统治论讨论情况，请参阅C. Koch，D. Senghaas《技术统治论讨论》，法兰克福，1970。

① 关于最佳道路的选择的信息都是分析的，因为既定的最佳系统中存在着对不同行为的评价问题。相反，关于最合适的手段的信息则具有经验的内涵；因为工具行动要与预测到的自然行为相一致。

界；机器承载着能量，并且改变着物质的形式。新式的技术是在另一种基础上崛起的。我们首先可以把模拟信息逻辑流的数据处理机的工作，重新理解为器官的强化。当然，电动的计算工具，改进的不是发动机的活动和运作或者说不是器官的活动和运作，而是智能（die Intelligenz）。随后，这些器官的活动又在处于被限制的状况中的自我调节的系统中被替代。这些发达的遥控设备（不像调温器那样）按照死板的程序进行工作，它们独立地制定与变化着的周围环境条件相适应的新战略。

随着这些学习机的使用，原则上实现了技术手段发展的最后阶段：用这些技术手段模拟了后果受到监督的工具行为的全过程。新式的技术不仅能剥夺人的操作，而且也能剥夺人的监督活动（Kontrolleistungen）。技术手段的使用，迄今为止始终依赖于行动的功能范围；行动的功能范围可以用机器来模拟。这是一种新情况：人，只要他是使用工具的人或劳动者（homo faber），能够第一次完整地把自己客体化，并且能够对付在他的产品中呈现为独立的工具行为的活动。封闭的生产过程的自动控制以此为基础，生产过程的自动控制，今天已开始使我们的社会劳动系统革命化。

阿尔诺特·盖伦是第一位论述技术发展的内在逻辑的人。他说："技术发展的这一规律，表达的是技术的内在现象（innertechnisches Geschehen），是整个人类不乐意看到的一个发展过程；而这个规律可以说是从背后，或者说本能地贯穿于整个人类的文化史。除此之外，从这种规律的意义上说，技术的发展不会超越尽可能完善的自动化阶段，因为人可以使其客体化的更广阔的人的劳动领域（Leistungsbereiche）是没有的。"[1]

但是，在技术手段的内在发展中，看来仍然存在着一种更巨大的引力。因为人面对的不仅是独立的技术，而且，人本身还会被独立的技术设备所整合。这适用于所谓的人机系统。这些系统的某些部分不仅由机器组成，例如在自动调节的生产过程中，人的劳动力被从生产过程中排斥出来，而且，这些系统还控制着机械活动和人的反应的共同活动。现代防空警报系统就是这方面的例子。按照系统分析的结论，使用自动控制去把握、分析和建立各个企业和组织或整个经济系统，原则上是可能的。在这个阶段上，人和机器的关系看来是倒置的，人机系统的领导转交给了机器，人放弃了监督使用技术手段的角色；代替人的监督角色的是人的部分行为，而且降低为机器的一部分。自我调节的、由机器和人共同组成的系统的建造者的角色，随着时间的延续再

① A. 盖伦：《人本学的技术观》，载《技术时代的技术》，杜塞尔多夫，1965，第107页。

也不是人的无可争议的特权了。建造机器，组装高效能的和有复杂结构的机器的任务，似乎原则上已经解决。

但是，我们不能轻率地以技术发展的这个最后阶段为出发点去推想由机器并且是由越来越多的机器来调节世界的控制论的美梦。只要人自己能够决定科技进步的方向和尺度，那么，技术手段的独立和配套，就只能是技术手段的作用所达到的高度的表现。现代的自动化的物质生产或者用控制论控制的未来的企业，使人摆脱了体力劳动和可避免的风险，使人摆脱了在人类最古老的文献中，证实是痛苦和危险的那种痛苦和危险。因此，乍看起来，人们对技术进步的解释并非那么悲观。我们可以把这种解释称为对技术的自由解释。

（二）

我们支配自然过程和社会过程的力量越大，我们的活动空间就越大；在这个活动空间中，我们能够在具有可预见的副作用的既定的情况下，可靠地实现所规定的目标。正如海德格尔、F. G. 荣格（Jünger）和弗赖约（Freyer）等人在文化批判中常说的那样，我们不是把技术奉为偶像，而是以令人信服的考虑为出发点，让技术手段融入目的理性的行动的系统中。因此，在手段选择之间进行理性选择的活动空间随着大量新的工艺的出现而增大。这种战略行动在不安全的情况下，同风险相联系，这些风险可以通过决断来预测，当然不能被排除。“大型的行政管理机构（技术统治论的幻想在这里萌生），既不是行进在崎岖小道上的世界理性的机构，也不是这些机构作出的没有风险的决断。我们发展的现代的决断技术和信息手段，不是巨大的统治机器的局部系统（Teilsystem），不是日益物化的世界的局部系统，相反，而是证明：风险和决断问题，对正常的方法来说已经成了不可忽视的。大型企业和国家的领导使用这些现代手段，不是因为他们可以以此来逃避决断，而是因为没有这些手段他们就不能在对各种手段的抉择进行理性考虑时作出决断。充满风险的事物和研究这些事物的理性之间的区别，即使在科学的文明中也不会被否认。”[①] 这些想法支持下面的论点：科技进步不断扩大着理性行为的领域。理性行为是主观自由的力

① F. 约纳斯：《作为意识形态的技术》，载 H. 弗赖约等人主编《技术时代的技术》，杜塞尔多夫，1965，第 133 页。

量源泉。技术进步首先使我们有能力在自然的难以拥有的物质中实现我们的目标，在社会的天然的物质中实现我们的理念。我们完全可以把科技进步视为手段，以便在本身没有意义的历史中把我们构想的意义变为现实。① 这种自由的进步理论当然以一系列难以解决的前提为基础。第一，这种进步理论考虑到主观自由的制度上有保证的活动空间，以及相信工业发达的社会能够为自由的集体的意志形成建立一些制度，或者至少容忍这些制度存在。因为我们必须——如果自由的希望应该实现的话——独立地确立我们的目标，必须没有任何压制地选择我们的观念和构想我们的蓝图。第二，资本增殖的兴趣不允许暗中操纵技术进步，技术进步本身也不允许确定可能的使用关系。这种解释以这样的假设为出发点：我们已把技术进步置于监督之下。技术拥有的力量要达到的不断增长的有效范围，只有当科技进步在联合起来的主体的意志和意识中已确立起来，并且自身不是自动的时候，才没有问题。但我们不允许盲目地信任科技进步。

技术进步的理论不能限于技术手段发展的分析，也不能满足于观察由目的理性行为和成套手段的规则组成的技术进步的系统。确切地说，科学、技术、工业、军队和管理，今天是相互稳定的要素，并且，它们的相互依赖关系正在增长。技术上可以使用的知识的产生，技术的发展，技术在工业和军事上的使用和一切社会领域（个人的和公共的领域）的全面管理，今天，看来会一起发展成一个加固危机（krisenfest）和持续扩张的系统，由于这个系统的形成，主体的自由和独立地设定目标已贬低为毫无意义。技术进步的保守主义解释同这一事实相联系。

（三）

研究和技术的相互依赖关系并不比用技术家的观点来构想和检验理论而与旧型的科学相区别的现代的经验科学古老。从伽利略时起，研究就遵循这样一种原理，即只有当我们能够用技术手段再现过程时，我们才能认识过程。因此，现代科学产生了一种探讨事物规律的知识（das nomologische Wissen），这种知识按其形式说是可应用的技术知识，虽然它的应用机遇是后来产生的。现

① 参阅 K. R. 波普《用知识解放自己》，载 L. Reinisch 主编《历史的内涵和意义》，慕尼黑，1961，第 100 页等。

代科学对技术有直接依赖性，这在起初是不存在的，[①] 但在此期间发生了变化。随着自然科学不仅是再现现有的自然过程，而且善于推动新的自然过程，于是，研究也就依赖于技术的进步。精确地控制特殊条件下的物质，即物质在最高频率、最低温度和高度真空技术中的发展，为微观领域中的实验奠定了基础。自 19 世纪末伟大发现以来（X 射线、放射现象、阴极射线），在科学进步和技术进步之间出现了一种互动作用（Interaktion）[②]。

另一方面，到 19 世纪末，社会使用可支配的技术的过程已经开始。在资本主义生产方式的基础上，在工业的物质生产领域中，出现了一种不断采用新技术的制度性的强制力量。运输和交通部门也出现了相同情况。此外，随着生产力的发展，解构力量（Destruktivkrafte）的发展在同步进行。今天，军事装备技术也处在技术不断改进的经济的和军事战略的压力之下。医药的进步使卫生的生活条件发生了革命，并且引起了人口的急骤增加（Bevölkerungslawine）。然而，在 19 世纪时，社会对新技术的使用始终依赖于零星的技术革新，只是在科学进步与技术进步从体制上被结合起来之后，技术进步才由社会的推动力量来指挥。两个过程，一方面是科学和技术的结合，另一方面是技术和社会应用的结合，会聚在一起。随着大型的工业研究，科学、技术和使用成了相互连在一起的管道系统。今天，受国家委托的研究（它首先促进了军事领域中的技术进步）已经成了这样的管道系统。

但是，表现为现代社会的物质基础的这个系统，却不是按照行动着的主体的协调计划工作。今天，由科学、技术、工业、军事和管理结成的这种动力性的联系，其构建超越了人的构思。技术进步遵循的方向，不受外界或下面的指挥，它似乎成了一个自然过程。人们常说的具有讽刺意味的现象就在于，恰恰是受科学指导的、目的理性的行为系统，倒退到了自然发展的同一个维度中；直到今天，自然形成的〔社会〕机构的历史变化，始终是在这种维度中完成的。因此，在这种技术进步的观察中，同生物过程的比较被提了出来。

盖伦坦率地把现代技术的出现说成是人类进化的一个转折：新的机器属于人的机能。他写道："最纯洁的交往社会，从最纯洁的意义上说，是由人的材料组成的，这样的社会似乎可以在工业前的文化中找到，而未来，居民

---

① 经验检验的方法依赖于测量和观察技术（气压计和显微镜），它们打破了旧的手工技术的框架。

② 参阅 W. Gerlach《技术时代的自然科学》，载 H. 弗赖约等主编《技术时代的技术》，杜塞尔多夫，1965，第 60 页等。

和他们的工业环境之间的关系中的结合规则将摆脱一切迄今为止的标准。这种结合不可扭转。从此开始，现代形式的政治，不管这种政治带有个人主义倾向还是带有集体主义倾向，都将表现为具有深刻背景的保守主义的尝试；即说服自己相信元人道（metahuman）过程的监督机遇，这一过程早已摆脱了这种监督。"[①] 盖伦介绍给人们的是一种范畴框架，这种范畴框架把"人与技术的相互作用"说成是"新型的元生物的（metabiologisch）过程"[②]。

我们把社会化的个人生活于其中的那些机构和制度称为第二自然（sekundäre Natur）。因此，我们谈起了这些机构和制度的自然发展。之后，我们用类似的方法把科学化文明系统的巩固称为第二自然发展（sekundäre Naturwüchsigkeit）。恰恰是这些前进中的技术系统似乎不顾它们内在的目的理性，摆脱整个监督，并且以演变的方式，但没有意识的操纵，继续随意发展。盖伦把技术化社会的这种第二自然发展说成是人类的必然稳定化的值得欢迎的特征。这种不确定的阶段，即从工业前的高度文明向工业的世界文明的过渡阶段，似乎正在结束。

（四）

技术进步的保守主义解释的优点，就是冲破技术手段发展和目的理性行为系统扩展的局限性，并且把目光转移到科学、技术、工业、军事和管理的综合的联系上：技术进步总是在一个制度的框架内实现。但是，这两种要素，即技术进步和制度框架，在盖伦的元生物学过程的概念中，是真正融合在一起的。把这全部过程重新压缩为两个领域中的一个领域，仅仅需要一步。赫尔穆特·舍尔斯基在谈到雅克·爱律尔时提出了这样一种观点：元生物学的过程服从于所谓的必然规律性（Sachzwang）的逻辑，即服从于科技进步的内在规律。技术化的社会和技术的国家是相应的；技术的国家为了有利于总体的管理，废除了政治统治的传统形式：根据这种见解，对人的统治虽然没有融化在对事物的管理中，但融化在受科学指导的物化关系的管理中[③]。"这个国家的最高权力不在于它垄断了权力的使用（马克斯·韦伯语），或者它决定着紧急状态（卡尔·施密特语），而首要的，是国家决定

① A. 盖伦：《论文化演变》，载《哲学和进步问题》，慕尼黑，1964，第209页。
② N. 卢曼在此期间从系统论上发展了这一观点，见他的《社会学的解释》，Opladen，1970。
③ H. 舍尔斯基：《科学文明时代的人》，科隆，1961，第24页等。

着一切存在于这个国家中的技术手段的有效程度，规定着这些手段的最大的有效性，并且实际上可以把自己放在它为别人设置的使用技术手段的界限之外。但它在自己的目标中却服从于我所说的科学文明的真正规律，即人们所说的手段决定目的，或者说得更明确一点，技术的可能性，强制技术的运用。因为国家要求使用技术手段，所以（外部和客观规律加给）国家的任务就愈加繁重。”[①]

这种技术统治论的解释的前提是，科技进步在“必然规律性”的意义上自动实现。因此，技术在既定阶段上的既定发展水平，完全应该由先前的技术状况和技术的基本问题来决定。然而，这种认识并不确切。我们并不真的能够或者必须从技术上实现和从社会上利用一切理论上已经成为可能的东西。当研究和技术达到一定水平时，理论上可能的进步空间绝不会不受外在利益的阻挠而得到充分利用和扩大。毫无疑问，科学和技术会在同研究的逻辑相和谐的情况下以及同技术成果的现行标准相一致的情况继续发展，当然，它们的进一步发展也和事物内部的问题相关。但是，技术的进步同社会领域中的使用结合得越紧密，技术被外部提出的问题和强制性淘汰就越强。社会利益决定着技术进步的速度、方向和功能。[②] 很清楚，为大型研究所投入的经费，今天已达到了这样一种程度，以致使资金短缺和大型研究所具有的既定的优势之间的关系，即投资决断和为这些决断奠定基础的利益，决定着技术进步的进程。对工业最先进的社会中的研究投资和发展投资的分析，表明国家下达任务者的影响占据统治地位，以及军事任务优先于民间任务。[③] 在研究、技术、工业、军事和管理的系统内，没有独立的变数。简言之，今天，技术进步遵循的法则与其说是内在的必然规律性，不如说是军备的利益。[④]

成套的技术手段和目的理性行动的诸系统，其发展绝非自动的，而总是在既定社会的制度框架中。技术进步的具体模式带有社会的制度和全局利益的特征。马克思主义对技术进步所作的解释，始终遵循这一认识。[⑤] 值得注

---

① H. 舍尔斯基：《科学文明时代的人》，科隆，1961，第24页等。

② C. 欧菲：《技术统治论的两难处境》，载 Kress、Senghaas 主编《政治经济学》，法兰克福，1969，第156～172页。

③ 参阅 H. Krauch《研究政策和公众利益》，载《原子时代》1962年9月号，第218页等和他的《有组织的研究》，Neuwied，1970。

④ 参 K. E. Boulding《裁军和经济》，纽约，1963；F. Vilmar：《晚期资本主义社会中的军备和裁军》，法兰克福，1965。

⑤ 技术进步和投资利益的关系，可参阅 J. Hirsch《科技进步和政治系统》，法兰克福，1970；U. Rödel：《研究优先和技术发展》，法兰克福，1972。

意的是，赫尔伯特·马尔库塞使这种解释发生了转折，这种转折导致了他同盖伦和舍尔斯基的理论某种程度的一致。

（五）

马尔库塞的技术社会的概念模棱两可。一方面，马尔库塞懂得，生产和解构的技术力量，进入了政治统治和社会权力的制度联系中，即进入了马克思所说的“生产关系”的框架中。另一方面，他则认为，前进中的技术系统似乎具有无所不包的力量——技术本身将成为一种生产关系。

在他看来，在高度工业化的社会里，技术进步不依赖于所有制；技术进步将成为广大人民提高生活水平的发动机，但同时也越来越多地从行政上或措施上决定着人民的生活水平。技术丧失了纯生产力的纯洁性，因为它不是首先为平息和调和生存斗争服务；它给人民带来幸福，同时也加强了压制。随着物质需求的满足，在虚假的物质匮乏条件下的地位竞争（Statuskonkurrenz）日渐增加；行政当局用规章制度来规定劳动和自由时间的情况日益增加；核武器的自我毁灭的危险日益增加。科学、生产、管理、交通、军事和大众自由中的前进中的技术系统，成了一部独立的机器，这部机器按照技术的有效性标准，不断改善自己，即在这种意义上越来越理性，但它另一方面越来越多地摆脱了社会主体们的监督，并因此不再服务于自发扩大的和自由解释的需求的满足，不再有益于自主的决断，因此变得越来越非理性。

在不同的表达中，马尔库塞和盖伦却有几乎相同的描述。因为盖伦也指出，诸种约束，尤其是间接的强制和诱惑性的控制迫使人们拿出一把衡量客观不自由的尺子，拿出一把衡量产生同一种文化的主观自由意识的尺子，这是无先例的。舍尔斯基用所谓的必然规律性占据统治地位的事实来解释技术化社会的第二自然发展和技术进步的独立性：用技术来进行管理的国家服从客观规律性（Sachgesetzlichkeit）的逻辑，并且把政治统治融化在受科学指导的行政管理中。马尔库塞则相反，他不是把统治归结为技术，而是把技术归结为统治。他的解释同舍尔斯基的解释相互补充：他认为他能够证明，政治统治和社会权力的实体上没有破裂的关系包含在技术手段的必然规律性中，从而具有技术支配力的形式。人对人的长期统治，在前进的技术系统中成了对自然过程的目的理性的控制，只是形式不同而已。技术理性和政治理性已经融合在一起，是马尔库塞解释技术进步的中心论点。他在《单向度的人》中写道：“政治内容已经渗透到不断进步的技术中。技术的逻各斯（理

性）转变成了连续统治的逻各斯。技术的解放力量——物的工具化——反过来成了解放的桎梏，成了人的工具化。”[1]

因为今日统治已经升华为技术的支配力量，所以统治的独特性质（partikularer Charakter）无法认识，同时也不容争辩。统治系统在历史中第一次能够通过它依据技术理性的标准使自己合法化。在这种情况下，谁如果还想革命，谁就不能——用马克思主义的话来说——满足于统治系统中的某些变化，不能满足于生产关系的废除。马尔库塞说：“因此，无论是国有化还是社会化，从自身出发，都无法改变技术理性这种物质的具体化；相反，技术理性的具体化始终是社会主义一切生产力发展的先决条件……但是，随着现有的技术手段和设备对社会一切领域中公共生活和私人生活的吞噬，也就是说，随着现有的技术手段和设备成为吞并诸个劳动阶级在政治领域中的监督和联系的手段，技术结构中的质变就会发生。”[2]

（六）

马尔库塞在这里说的话不是比喻。他在其他地方也强调了这一观点，人们不能否认他给这种观点所下的结论：如今，如果政治统治具有技术支配的形式，那么，不废除技术本身，就不能消除政治统治具有的技术支配的形式。东西方先进社会制度的成功的革命化，没有“新技术”[3]的发展是不可能的。实质上发生了变化的技术观念，包含着新的经验科学观念。和瓦尔特·本杰明（Walter Benjamin）、恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）一样，并且同神秘的自然思辨，以及同浪漫的自然哲学的意图一样，马尔库塞想把人类同自然的关系从技术的自然统治的压抑的进程中净化出来。现代科学和技术的理性，似乎受到了资本主义的伤害和腐蚀，而科学和技术的理性首先是在资本主义的框架中发展起来的。因此，我们需要一种新的技术和一种革命化的科学。

在旧的、从系统上说最后一次被马克思革新的主导思想中——人类的解放，没有自然的新生就不能成功——蕴涵着一个真理。但我认为它不是马尔库塞所说的那种真理。马尔库塞对技术的否定和新的科学观念，按照他自己

① H. 马尔库塞：《单向度的人》，Neuwied，1967，第173页等；参阅哈贝马斯《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1968。

② H. 马尔库塞：《单向度的人》，Neuwied，1967，第43页。

③ H. 马尔库塞：《单向度的人》，Neuwied，1967，第246页。

的标准，是抽象的。对科学和技术的制度化的进步来说，从它们的结构上来判断，无论在什么地方，我们看不到一种功能上具有同等价值的选择。我们必须捍卫科学和技术的纯洁性，反对蔑视它的人的十足的猜疑。很清楚，技术的纯洁性就在于，人类的再生产和延续受工具的、全部目的理性行动的条件的制约。所以，历史上能够改变的不是技术的结构，而只是技术支配力能达到的有效范围，只要原本的人类始终是有组织的。

马尔库塞和舍尔斯基的出发点是这样一种值得怀疑的观点：由目的理性行动规则和成套技术手段构成前进中的技术系统，自身将成为工业先进社会的制度框架。同时，舍尔斯基相信压制性的规范会变成必然的规律，马尔库塞则相信政治统治能转化为技术支配的形式。我认为，他们两人看到的都是由技术所确立和调节的诸种系统与整个工业社会系统相融合的形式。这个社会系统就像一部大型的技术机器和设施（ein technischer Apparat）。当马尔库塞和舍尔斯基承认和接受技术化的社会这个概念时，都是以他们原本要批判的意识形态为根据。[①] 这是技术统治论者的意识形态。这种意识形态越来越多地获得了实践的力量和客观效果，因此，它始终是意识形态。这种意识形态的生命力就在于它持有这样一种观念（甚至，马尔库塞都过分相信这种观念）：工业发达社会的制度框架，不决定科技进步的速度、方向和功能，而是成了这一进步的独立过程中的可替代的制度框架。

面对技术统治论的意识，所有问题（这些问题对我们是一种挑战，它让我们从实践上学会驾驭我们的历史）都集中到了一种更合理的技术问题上。这其中包含着一部分技术论的历史哲学：似乎技术进步在社会生活的联系中只是提出了技术进步也能解决的问题。也许这种技术统治论的意识就是高度工业化的社会中进行官僚统治的精英人物们的系统上是独立的意识形态。也许这种意识形态变得不可避免，正是军备投资相互攀升的条件所致，而且，只要人们从技术统治论上去理解裁减军备的问题，军备投资就不能被取消。也许技术统治论的意识在这些情况下会固定下来，并且能够成为被组织起来的群众的集体意识。也许在这种意识形态的保护下，一个自我客体化的过程会不受阻碍地实现，这个过程与完全理性的物化相等，并且，最终把社会的技术统治论的概念变为真实的概念。但是，我们似乎恰恰不能在技术统治论意识的前提下来理解这个过程。

---

① 参阅 C. 欧菲的刊载于《答马尔库塞》中的文章，法兰克福，1968，第 73 页等。

（七）

我认为，应该在分析的层面上，把一个社会系统的制度框架或者社会生活的世界（社会生活的世界似乎包含在社会系统的制度框架中）和前进中的技术系统加以区分。我们的行为只要是由制度框架决定的，那么从规范上讲就同时也受有法律效力的行为期待（Verhaltenserwartung）的控制和强制。只要我们的行为由前进中的技术系统来规定，我们的行为就同工具的或者战略的行为模式相一致，并且，以一个独立观察家的眼光看，我们的行为就可以被理解为对变换着的环境的适应性的反应。由于人对环境的这一主动适应形式，人的社会生活的再建就同动物的生活的再建有了区别。社会化的个人能够监督他们生存的外部条件。他们获得的技术支配力量，首先是支配自然过程的技术力量。这是生产技术的成就。此外，社会的劳动组织，要求交通和交往的技术。卫生和医药技术是为抵御疾病服务的，军事技术是为抵抗外部敌人服务的。这些首要手段属于按照目的理性行动的规则把人们的协作形式组织起来的系统。同时，协作形式与技术手段的水平相适应：新的生产设施要求新的劳动组织，新的武器要求新的战略。我们的问题是：前进中的技术系统如何反过来影响它处于其中的制度框架？例如，家庭和法制如何随着生产方式的变化而变化？实践中的崇拜和占统治地位的组织如何随着技术的强有力的自我肯定的变化而变化？对这些经验性的联系，我们知之甚少。但是，制度框架的长时期的结构变化（只要这些变化是由技术进步引起的）是在被动的适应形式中完成的，看来是肯定的。制度框架的长期的结构变化，不是有计划的、目的理性的和后果受到监督的行动的结果，而是自然发展的产物。

因此，制度框架对前进中的技术系统的被动适应，同它对实存的外部条件的主动适应相一致。这种关系当然只有当一种生产方式随着资本主义得到了发展，并且使技术进步成了持续的进步时，才能被人们所意识。这一经验的最有力的证明，仍旧是《共产党宣言》。马克思用夸张的语言来赞扬资产阶级的革命作用。他写道：“资产阶级除非对生产工具，从而对生产关系，从而对全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去。”在另一页上，他写道：“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代创造的全部生产力还要多，还要大。自然力的征服，机器的采用，化学在工业和农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的使用，

整个整个大陆的开垦，河川的通航，仿佛用法术从地下呼唤出来的大量人口……”马克思也看到了这些对制度框架的反作用：“一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看待他们的生活地位、他们的相互关系。”

马克思看到了这些巨大的发展。马克斯·韦伯（Max Weber）在两个世代之后，用社会交往的理性化对这些发展作了概括：劳动的工业化、生活方式的都市化（Urbanisierung）、法律交涉的形式化、统治的官僚化。为了理解生产领域中制度化了的技术进步对社会规范系统的这种反作用，几十年来，旧的社会学进行了孜孜不倦的研究。旧的社会学理论中的这一对为人们所熟悉的概念所研究的核心问题就是：在目的理性行动系统的进一步扩大的影响下，制度的特殊作用在变化。我们想到的是这些范畴：身份和契约、共同体和社会、自动的和有组织的相互支援、无规章的和有规章的组织、主要的和次要的关系、文化和文明、传统的和官僚主义的统治、宗教组织和世俗组织、军事的社团组织和工业的社团组织、阶层和阶级，等等。当时，人们积极地征服自然之间的不协调的关系，即征服技术的支配力的扩大和制度框架对前进中的技术系统的落后的、被动的适应，给马克思留下深刻的印象。“人们创造自己的历史，但不是用意志和意识创造自己的历史”这个著名论断，就是根据这种不协调的情况提出的。马克思对此进行批判的目的，就是把制度意识的这种被动适应转变为主动适应，并且把社会的结构变化置于监督之下。这样，一切迄今历史的基本关系就可以被废除，人类的进化就会达到一个新的发展阶段。这个阶段只能与一个阶段相比，在这个阶段上，人类通过技术占有他们生存的外部条件，通过对自然的主动适应创造了自己，并且脱离了他们过去的动物时期。那些在东方阵营中要求成为马克思的合法继承者的人，用既定的解释继承了这一目标。在这种解释中，他们意外地遇到西方营垒中他们最重要的对手。他们邂逅在技术统治论的意识形态的共同领域中。

（八）

这种意识形态的基本观点是，我们能够用同样的方法，即用我们许久以来把自然过程置于我们的控制之下的方法来控制制度框架对前进中的技术系统的那种滞后的被动适应，来控制进入社会生活世界中的技术进步的无计划

的、社会和文化的后果。

在这种技术统治论的观点下，制度框架关注的仅仅是，它是保证还是破坏前进中的技术系统的工作。尽管这种观点有局限性，但我仍想对此作一些一般性的说明。

从历史发展的眼光看，我们可以把人类在其中重建自己生活的社会的和文化的周围世界理解为人的机体缺陷的补偿。社会规范系统的任务就是用集体的、有组织的自我保存来代替本能上不再有把握的类的保存。社会规范的系统把学习和适应过程制度化；换句话说，这些规范系统是前进中的技术系统的制度框架。但是，这种框架之所以具有制度形式，仅仅因为人的本能欲望——同有组织的自我保存要求的关系是不正常的性的（libidiös）本能欲望，或者爱寻衅滋事的本能欲求必须受到压制和加以疏导。

制度框架是由社会规范构建成的。社会规范可能受到危害；权力可以使社会规范具有法律效力。践踏社会规范的动因来自希望本能欲求获得满足。我们对世界的解释，总是以我们的需求为出发点；这些解释保存在日常语言的语义学内涵中。不难看出，一个社会的制度框架要完成两项任务：第一，制度框架由权力的组织组成，这样的组织可以压制欲望的满足；第二，制度框架由文化传统的系统组成，这个系统表达着我们需求的量以及预测满足本能的要求。这些文化价值本身包含着没有被整合在自我保存的系统中的需求的解释；神秘的、宗教的、乌托邦的内涵，即集体的抚慰以及哲学和批判的源泉，不能被整合在自我保存的系统中。神秘的、宗教的和乌托邦的一部分内涵发挥着另外的作用，它服务于统治系统的合法化。因此，制度框架的功能不只是保证学习过程和适应过程及确保集体的自我保存，制度框架同时也决定统治的结构和镇压的程度，它确定着集体的或者特殊阶层的本能满足的分层次的机遇。按照技术规则的行动，只能用它的后果这一标准来衡量；相反，按照社会规范的行动，始终对统治的历史变化的程度进行反思，这就是说，始终对解放和个性化的既定程度进行反思。

如果我们把制度框架的变化仅仅理解为自我保存过程中的一个非独立的变数，那么行动的这一特征就会丧失。在这种情况下，制度框架的“理性”标准就只能是维护现存的自我调节系统。然而，只要我们在此期间从制度框架内部把它理解为社会规范的系统（在这个系统中，社会化的个人想要实现他们所期望的生活，以及想要满足他们所说明的大量要求），那么，制度框架的“理性”标准就不够用了。那时，我们就必须把技术系统的进步理解为不断前进的解放过程中的一个非独立的变数。现在，制度框架的“理

性”，以统治系统和文化传统的关系为衡量尺子。这就是说，文化价值要么以某种规模作为意识形态来使用和作为乌托邦加以排斥，要么把它的设计形态推回到与它相疏远的生活实践中，使它成为偶像化的“价值”[①]。

（九）

首先由马克思提出的控制技术进步的社会文化后果的意图，今天，在东方和西方似乎正在得到越来越有力的贯彻。但是，这种意图按理应当得到实现的技术统治论的模式，却给解释这一意图的人一记耳光。现在，到处都有人努力把充满冲突和落后的制度框架本身设计成前进中的技术系统的一个构成部分，并且让这个制度框架同技术进步同步前进。马克思曾经把用意志和意识创造历史的问题视为从实践上控制迄今没有得到控制的社会过程的任务。马克思赖以详细阐明改变制度框架的问题的领域，过去仅仅是前进中的解放的领域。今天，这个问题似乎成了技术的任务：这涉及社会的生活世界对技术进步的受到控制的适应。在这里，历史上起了变化的统治的领域，被人们否定了。

以技术统治为目的的诸种试验所服从的观念，就是社会系统的类似本能性的自我稳定。我们熟知的前景是：也许能够首先对个别部门，然后对某些部门，接着对局部系统，最终对整个社会系统进行成功的调整，以致使这些部门和系统的工作能够自行调节和在内外条件变化不定的情况下以最佳状态保存自己。保证社会劳动领域中和强大的自我维护领域中的最大限度的可靠性的人—机系统，将成为全部社会关系的组织的楷模。我想对这一构想作简短论述。

假如能够成功地以这种方式使社会规范系统与前进中的技术系统一体化，那么，社会行为就必然真的发生分裂，即分裂为：为建立正常的系统和为排除技术干扰而工作的少数人的目的理性的行动与墨守正常的系统成规的多数人的适应行为。这样，专制国家（der autoritäre Staat）所宣布的统治，将屈服于采用技术措施的国家（der technisch-operative Staat）玩弄权术的压力。因为只要人们看到了作为干扰因素的社会行动，正常系统要发挥的作用就只能以功能上必然的、行为反应的、经验上可靠的规则为尺子来衡量自

① 参阅哈贝马斯对卢曼的《社会系统的最高标准问题》一文的批评，载 J. 哈贝马斯、N. 卢曼《社会理论或者社会技术?》，法兰克福，1971。

己。法定制度在道德上的贯彻似乎被着眼于语言所表达的意义和以规范的内在化为前提的交往行动所替代，被现行的行为方式所代替。不管怎么说，我们在工业先进的社会中看到了某些发展，这些发展迎合了与其说受交往控制，不如说受特殊诱惑控制的社会模式。通过有计划的诱惑，特别是主体自由领域（选举、消费和自由时间）中的诱惑，间接控制增强了，而借助于内在规范的控制似乎减弱了。时代的社会心理特征与其说打上了专制的个人印记，不如说打上了超我（das Áber-Ich）解构化的印记。[①]

未来，控制技术的项目将有大的发展。心理技术的行为控制，今天已经可以不走经过内在化的但有反思能力的规范的老路。生物技术对内在控制系统的干预，尤其是对遗传信息的发生学的传播的干预，明天可能更深、更广地控制人的行为。那时，在日常语言交往中得到发展的旧的意识区域必然会完全干枯。在人文技术（Humantechniken）这个阶段上，如果能在近似于今天谈论政治意识形态的结束的意义上谈论心理控制的结束，那么，制度框架的自然异化和不受控制的落后状况就得到了克服。但是，人的自我客体化，似乎已经在有计划的异化中完成——人们用意志，但不是用意识创造了自己的历史。

把社会生活世界的自然形成的制度吸收到前进中的技术系统中的理性化，废除了统治系统和文化传统的历史关系。那些既能疏导欲望的满足，同时又能拒绝欲望的满足，但也由于内在化的强制的反思而使自由得以可能的规范，现在被诱惑的外部控制所代替。这些规范是起作用的；与这些规范相比较，反思似乎软弱无力，因为反思对按照目的理性建立起来的自我保存的系统不起作用。在这一点上，我们可以看到消极的乌托邦，这就是我们可以从它的荒谬的结论中学到的东西。

一个社会系统仅仅具备技术理性的条件是不够的。即使控制论所梦想的近于本能的自我稳定能够实现，那么在此期间，价值系统也会不惜任何代价缩小成为权力和福利的最高法则，缩小成为生物长期生存的基本价值的等价物。随着技术进步带来的没有预计到的社会文化后果，人类面临的挑战不仅是用咒语呼唤出的自己的社会命运，而且是学会掌握自己的社会命运。只用技术对付不了技术的这种挑战。确切地讲，必须发起一场把社会在技术的知识和能力上的潜力，理性地、负责任地同我们的实践知识和愿望联系起来的

① 参阅 H. 马尔库塞《心理分析的行为》，载《文化和社会》，法兰克福，1965，第 85～106 页。

政治上起作用的讨论。

这样一种讨论一方面能够启导政治活动家们参照着技术上可能的和可行的情况，纠正他们对其利益所持的那种由传统决定的、想当然的态度；另一方面，政治活动家们将能够根据讨论中所表达的和得到重新解释的需求的认识，实事求是地作出判断：将来，我们想在哪个方向上，在多大规模上发展技术知识。

能力和意愿的这种辩证关系，今天并没有按照利益的标准进行反思——这些利益既不要求也不允许人们为它进行辩护。只有当我们能够用政治意识来判断和解决这种辩证关系时，我们才能把握住迄今在自然史上已经确立下来的技术进步同社会的生活实践之间的联系。因为这是反思的事情，所以它不再是专家们权限内的事。统治实体不会只是由于技术所拥有的力量而瓦解。在某种情况下，它却能用技术力量保护自己。今天，统治的非理性已经成了集体生存的一种危险；统治的非理性看来只有通过政治意志的形成才能被克服，而政治意志的形成，必须遵循普遍的和自由的讨论的原则。我们只能从爱护遵循对话思想的政治力量的状况中，期待统治的理性化。技术上有用的知识的传播不能代替反思的巨大力量。

十　院校教育的社会变迁

在高校改革的讨论中，今天，几乎所有的党派都取得了惊人的一致，即坚持高校学习的综合大学形式不能丢弃："那些建议我们改造大学，并把大学分散成专科学校的人，其行动是不假思索的。"[①] 读过近15年来高校改革文献的人，将不会再同意施莱伊马赫（Schleiermacher）这位150多年前的老人的这一观点。

当时这样强烈提出的警告，不能被误解为科学与实践的分离。真正意义上的高等教育，超过职业技能的运用，应该通过综合大学学习的形式得到保证；这种高等教育，恰恰被费希特理解为"知识转化为技能"的形式[②]。

洪堡（Humbold）以同样的论证来说明他的必须创建科学的原则：创建科学不仅同国家、同人类的知识和讲话相关，而且也同人的品德和行动相关。[③] 施莱伊马赫明确地把教育同普遍的思想教育相等同，同人的健全理智教育相等同（sensus communis）；人的健全理智在西方国家的哲学中，作为认识的出发点（als common sense）和bon sens，对必要的实践活动来说，始终具有官能（Organs）的意义："一种规规矩矩的和高尚的生活不仅适用于国家，而且也适用于个人；这种生活具有一种普遍意义，它同知识领域中日益受到限制的技能没有关系。"[④] 只有在教育的水平上，大量的死板知识才能成为实践上有益的和为人所喜爱的知识。当时强调科学研究摆脱职业实践的需求，同这种多方面加以强调的意向并不矛盾。因为在蔑视纯粹经验目的

---

① 弗里德里希·施莱伊马赫：《关于德国大学的某些偶然想法》，载A. Anrich主编《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第249页。

② J. G. 费希特：《为在柏林设立的听众讲座制订的推断性计划》，载《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第130页。

③ 洪堡：《论柏林大学高级科学讲座的内外组织》，载《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第379页。

④ 施莱伊马赫：《关于德国大学的某些偶然想法》，载A. Anrich主编《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第226页。

的行为中，在试图划清大学与手工业者的才能的界限的做法中——谢林曾经辛辣地抨击这类行为——无疑也反映了社会发展的客观水平：在手工业者的职业实践为一方，医生、行政管理人员和法官的职业实践为另一方之间尚未形成科学理性化的原则区别。用职业技能的理论解释的严格要求来衡量，他们都处在实际学到的和实际使用的手艺阶段中，即希腊人所说的"技术"阶段中。尽管谢林试图用让法学遵循历史哲学、让医学遵循自然哲学的方式来挽救高等院校的科学性①，但几年之后，费希特就对医学能否提供一种科学基础表示极大的怀疑。医学和法学中的绝大部分属于生活中使用的实践手艺②。施莱伊马赫从中得出的结论是，原来的大学不折不扣地成了哲学院校，而高等院校则成了专学院校："这些院校的统一性不是直接表现在它们的认识中，而是表现在它们的对外活动中；这些院校把不同学科中的对外活动联系在一起。"③ 这些不同学科就是哲学学科，而高等院校的教授们（包括副教授），都在为哲学学科而工作。神学家、律师和医生的职业专科学校都只能归属于大学——如果综合大学的所有教师都"扎根于哲学院系"的话。④

18 世纪末至 19 世纪初，由于人们的眼光局限于德国，⑤ 因此还不可能形成一种关于"对外活动"的可能的科学化的概念。所以，大学的改革者不需要认真地与实践哲学的传统决裂。在政治制度的所有的彻底革命时期被保留下来的前工业劳动世界的结构，在当时可以说是最后一次允许从经典意义上去理解理论与实践的关系：在社会劳动的领域里可以使用的技能，还不能直接指导理论；人们是按照技艺的传统化模式，实用主义地使用这些技艺。与人类事务的易变领域之外的物的不变本质相关的理论，只有当它影响着研究理论的人本身的生活水平时，以及从它对整个宇宙的了解中也为这些人提供行为规范，并因此通过有哲学教养的人的行为而获得实证的形式(positive Gestalt）时，才能在实践中发挥作用。理论与实践的另一种关系并没有把大学教育的传统观念作为自身的理念。此外，当谢林试图通过自然哲

① 谢林：《关于大学学习方法的讲演》，载《谢林全集》第 5 卷，第 282 页等。

② 费希特：《为柏林设立的听众讲座制定的推断性计划》，载《谢林全集》第 5 卷，第 155 页。

③ 施莱伊马赫：《关于德国大学的某些偶然想法》，载 A. Anrich 主编《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第 259 页。

④ 施莱伊马赫：《关于德国大学的某些偶然想法》，载 A. Anrich 主编《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第 261 页。

⑤ 这不适用于耶拿现实哲学时期的黑格尔，参阅 M. 里德尔《黑格尔的现实哲学研究》，载《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第 75 页等。

学给医生的实践提供一个科学基础时，医疗技能一下子就成了医学的行为学说：医生应当以自然哲学推论的概念为准则，就像按道德行动的主体以实践理性的观念为准则那样。[①]

在此期间，任何人都知道，医学的科学化只有当医学技能的实用医疗学说能够转化为一种受经验科学控制的、支配客体化的自然过程时才能实现。这同样适用于社会劳动的其他领域；不管问题是否涉及商品生产、企业领导和行政管理的理性化和合理化，或者是否涉及机床制造、道路和机场修建的理性化和合理化，或者是否涉及影响着选举行为、购物行为和业余时间的行为的理性化和合理化，相应的职业实践始终必须具有技术上掌握物化过程的形式。掌握物化过程的形式，始终以某种方式与手工技术相适应，譬如说同材料加工相适应。诚然，科学技术在两个方面区别于手工技术。第一，我们对物质状况的了解在既定的情况下，不再产生于传统的交往经验，而是产生于从经验上能够得到证明的规律假说，这些规律假说能够预见协变量的依赖性（Abhängigkeit kovarianter Größen）。第二，我们的介入活动不限于物质的事物；可以掌握和支配的过程，如果涉及意见、行为方式或规则，只能以可观察到的事实来确定。受经验科学指导的技术把我们能够掌握的现象，就像我们能够支配具体的物一样置于监督之下。一种理论上为职业实践做准备的科学研究，甚至今天仍能引起同样的怀疑。谢林曾经对“职业知识”心存疑虑，这都同受经验指导的技术能够把现象置于控制和监督之下相联系。

当时，科学之所以要求把大学与高等专科学校严格区分开来，是因为工业社会之前的职业实践形式反对和阻挠理论指导。今天，研究过程同技术运用和经济增值相联系，科学同工业社会劳动系统中的生产和管理相联系：科学在技术中的应用和技术进步又反过来应用于科学研究，成了劳动世界自身的核心和实体。在这种情况下，顽固地反对把大学分成高等专科学校的僵化态度，不可能再以旧的论证为依据。今天，大学的学习形式应当防止职业部门的影响，这并不是因为这些部门对科学似乎仍然是格格不入的，相反，而是因为科学随着它渗透到职业实践，它自身与教育相脱节。德国唯心主义对科学形成的哲学概念，不再适合于经验分析的操作方法。过去，理论可以通过教育成为实践的力量；今天，我们所研究的理论，能够在脱离实践的情况下，即同生活在一起的人们的行为明显不相联系的情况下发展成为技术力量。无疑，现在，科学传授的是一种专门的能力；但是，科学传授的支配自

① 谢林：《关于大学学习方法的讲演》，载《谢林全集》第5卷，第251页。

然的能力，并不是人们当时期待有科学教养的人的那种生活和行动能力。受过严格经验科学培训的企业主和医生的“能力”，比前几代可以与之相比的那些人的能力大。如果没有这种能力，我们的社会就无法生存。但是同时，这些在工业企业中和医疗实践中受过良好教育的经济学家和医生，正如我们从经验调查中所了解的①，也有他们固有的弱点。具体说出这些缺陷是困难的；于是人们借助于意识形态的模式（这种做法并非没有问题）说，这些大学毕业生缺少“做人”（“Menschenführung”）和“对待人”（“Menschenbehandlung”）的能力，他们缺少的是“人际关系”的思想，他们看不到“整体的人”。和往常一样，这种情况的存在是可能的；总之，我们的大学生（只要他们受过实证主义科学的行为方式的教育）虽然获得了驾驭各种过程的必要的技术信息，但并没有获得实践上有助于他们对所生活的环境的了解。当与伟大的哲学传统相一致的德国唯心主义认为，它在已掌握的事实中同时也抓住了事物的理想的联系（这种联系能给行动者指明规范上具有强制性的方向）的时候，经验科学今天却给人们提供了另一种规范。这些规范教导我们，在既定的情况下，我们必须估计到物处于何种状况；这些规范使我们获得了一个占有领域。相反，从认识世界中产生的相互的行为期待，也适用于人们在这样一些社会状况下的共同生活，在这些社会状况里，必要的东西必须有，也可以没有。只有当我们既不是通过自然形成的传统又不是通过外部强加的措施学到这类规范，而只是在理论认识的强制下和用理性达成的共识的强制下接受这类规范时，科学才满足了教育的准则。严格意义上的经验科学能帮助人们获得技术能力，但不能形成实践的能力。②

在最近的改革讨论中，这种两难处境得到了人们的理解。当赫尔曼·海姆波尔（Hermann Heimpel）1956年再次把普鲁士文化部长柏克（Becker）说的话“德国高等教育的核心是健全的”视作联邦德国教育中强大的保守主义提出更正时，他同时通过教育这一第三要素补充了教学和研究的传统特征。他想把人的教育要素同科学的发展过程加以区别，并想把独立的教育工作制度化，让它和高等教育并驾齐驱。③ 事实证明，这种观点并不是很革命的；而赞同这种观点的不仅有不来梅大学的青年运动计划④，而且还有科学

① Ulrich Gembardt：《科学培训与职业》，载《科隆社会学和社会心理学杂志》，1959年第2期，第223页等。

② 参阅M. 霍克海默《理智的黯淡无光》，纽约，1947，特别是其中的第1章，第3页。

③ Hermann Heimpel：《高校改革的问题和疑问》，哥廷根，1956，第8页。

④ H. W. Rothe：《关于建立不来梅大学》，不来梅，1961。

委员会对建立新型综合大学有所保留的慎重的意见。[①] 从十多年讨论中得出的结论是建议学生们在第一学期过集体生活。

这样，洪堡大学最重要的原则"用科学来进行教育"的理念在以保护洪堡大学的理念的名义下被抛弃。谁如果想让大学（universitas literarum）重新固定在教师和学生的旧的行会中，谁就在逆转使新的人道主义教育从这样的规范中解放出来的伟大事业——这样的规范只能用传统来证实，它不固守科学的反思。如果大学想把教学作为教育任务，它就必须与尚未独立的独立力量取得一致。幻想的独立性只有事先付出努力才能发展。

德国大学生联合会提出的改革建议值得注意[②]，这个建议严正地拒绝科学活动之外的高等教育。因为大学生坚持只用科学来进行教育的原则，所以他们必然把"智力的普遍教育"和"和谐的个性塑造"从高等学校的殿堂中驱逐出去。这样，在品德教育方面所谓理论上得到加强的那一部分当然就再次脱离了认识形成的过程。两种对立观点在科学与教育之间的分工上又有联系。过去，教育应当把科学所揭示的对整个世界的认识转变为人的行动，今天，教育被简化成了人的礼仪行为和接受教育者的个性特征。科学认识的客观要素为了有利于一种受过良好教育的举动的纯主观要素而被从教育中抹去。

有教养的人掌握了行动的方向。他们所受的这种教育在对世界所作的集中观察具有普遍性的意义上讲是全面的。依据这种观察，科学经验能够得到解释，并且能够转化为实践的能力，即转化为另一种反思意识。今天，按照实证主义的标准，只有科学上被认可的这个类型的经验不能转化为实践。经验科学使人获得的支配自然的能力，不能与启蒙行动的潜力相混淆。但是，难道整个科学就因此被免去了掌握行动导向的任务，或者高等教育的问题在随着科学手段而变化了的文明框架内，今天重新成了科学本身的问题？

生产程序首先是通过科学方法的应用被革命化；接着，希望技术正确发挥作用的要求也被应用到社会领域上；于是，社会领域随着劳动的工业化获得了独立。因此，社会领域同有计划的组织是适应的。科学能够使技术具有支配自然的力量，今天也直接扩大到社会上：任何孤立的社会系统，任何一个独立的文化领域——人们可以用一个预先确定的系统目标，对其种种联系作内在的分析——仿佛又能产生出一门新的社会科学学科[③]。但是，科学上

① 科学委员会关于新型高等院校形式的动议，图宾根，1962。

② 大学生和新大学，德国大学生联合会的意见书，波恩，1962（非出版物），第 19 页。

③ Friedrich H. Tenbruck：《教育、社会和科学》，载《科学的政治》，弗赖堡，1962，第 376 页等。

解决了的技术支配自然的问题，又以同样的规模变成了同样多的生活问题。因为科学对社会过程和自然过程的控制———句话，技术对社会过程和自然过程的控制——并不能使人什么都不干。同过去一样，冲突要解决，利益要贯彻，生活世界的问题要找到解释，都必须通过同日常语言相联系的行为和谈判来解决。今天，这些实践问题在很大程度上取决于我们的技术成就自身的系统。

但是，如果技术产生于科学——我认为，技术对人的行为的影响，不亚于自然对人的行为的控制——那么，把这种影响人的行为的技术使用于实际的生活世界的做法，把部分领域中的技术支配权反过来使用于从事生产的人的交往的做法，就更要求科学的反思。无疑，行动要有科学方向（高等院校中的新人道主义试图把行动的科学方向制度化），这在当时已是一种合法的要求。然而今天，由于实践问题要借助于科学的介入来解决，所以这种要求就更加不能拒绝。我们知道，维科（Vico）曾经预言，破坏反思必然受到惩罚，因此，我们不允许理性化在技术支配领域的尽头停止下来。相反，我们必须对技术进步的实践后果进行科学反思。如果说，在与最广泛的理性产物进行交往时，人们用简单的方法就能使这种交往习惯于前科学的经验见识，那么，这种前科学的经验见识将是幼稚的。从前，人们把行动中的科学的定位称为高等教育；作为受人喜爱的传统的过时的部分，它无须被保护；科学的定位是受研究过程的客观后果强制的和只能由研究过程自身来兑现的一种要求（ein Desiderat）。当然，不能再把高等教育限制在个人行为的伦理领域中，相反，在与个人的行为相关的政治领域中，理论对行为的指导必须产生于它对世界所作的科学说明。[①]

奥伊根·芬克（Eugen Fink）提出了一种教育形式，这种形式能够把不断增长的技术支配力量的产品重新吸收到我们的实践能力萎缩了的交往领域中。[②] 这种教育既是技术教育，同时也是政治教育。芬克的根据是，现代科学已经成了几乎所有人的生活先决条件，以科学的最初形式对它进行研究的人仅仅是一小部分："几十个人卓越地研究物理学，而两亿多人的生活得益于自然科学所创造的机器和技术。"[③] 一群研究精英使广大群众所处的这种

① 参阅哈贝马斯《关于民主——民主化中的大学》（报告），载《抗议运动和高校改革》，法兰克福，1969，第108～133页。

② E. 芬克：《作为自我认识的技术教育》，载《技术的概念，德国专家协会》，杜塞尔多夫，1962（非出版物），第16页等。

③ E. 芬克：《作为自我认识的技术教育》，载《技术的概念，德国专家协会》，杜塞尔多夫，1962（非出版物），第15页等。

附庸和次要地位可以被缩小，反过来，技术发展过程在相互交往的人们所提出的可以商讨的目标面前的独立性也可以被缩小，最终可以通过这样一个教育系统完全被消除，这个教育系统能够保证从大学到小学的科学化的文明的连续性。那时，这种连续性不再只是表面上被固定在消费品的链条和组织的网络中，而且还被固定在公民自身的批判意识中。看清了科学化的实践的人们，正在学习掌握科学的实用性；他们商讨科学化的实践的客观后果，并自觉地把这些结果应用到社会的生活过程中。于是技术教育从政治上得到兑现："在劳动者把自然转化为劳动的过程中，人的自由是生产性的；在摆脱了任何监护和自我管理的人民的政治的自我塑造中，人的自由也是生产性的……技术只有当它在所有人的教育中被人的精神所掌握，人民才能觉察到技术力量的监督和强化人民的统治。"[①]

这种思想具有黑格尔的思想渊源，更确切地说，具有青年黑格尔派的思想渊源。随着人们拥有的技术力量的发展，人们创造了对他们来说是异己的产物；现在，人类应该在自己自由地进行生产的劳动中把自己重新看成为主体。在获得了解放的社会的政治的自治中得到实现的技术教育，将按照生产和异化的模式以及异化物的占有模式，从意识形态批判上来考虑。这就是说，人们所要求的教育系统的职能也是意识形态批判的：应该揭露纯粹理论的独立性的假象和理论依赖于社会实践。但是，证明纯粹理论同社会劳动过程的联系的那种批判也能同样应用于研究、技术、经济和管理系统吗？如果我们想把"技术"理解为科学地、理性化地支配和占有物化过程，以及想把"民主"理解为关于人们如何能够并愿意在他们无限扩大的技术占有力的客观条件下一起生活这个实践问题的、有制度保证的普遍的交流形式，那么，技术和民主是否真的是从生产的自由这个共同的来源中产生的问题，我有怀疑，而芬克是这样认识的。难道不应该让公民在行动和商谈中达成的共识也成为技术的支配力量，也就是说，难道不应该让政治的反思去创造技术赖以产生的理性条件？对知识和劳动的联系的实用主义解释[②]，同古典意义上的理论相比较，证明是批判的力量；对知识和劳动的联系的实用主义解释，同技术相比较（这种技术产生于对这种联系的认

① E. 芬克：《作为自我认识的技术教育》，载《技术的概念，德国专家协会》，杜塞尔多夫，1962（非出版物），第15页。

② 参阅约翰·杜威《确定的问题》，纽约，1929，今天可参阅K._O. 阿佩尔主编的皮尔士读本（导言），法兰克福，1968，1970；此外可参阅哈贝马斯《认识与兴趣》，法兰克福，1968，第116～177页。

识，并且在技术产品的任何产品中重新表达着这种联系），显然不足以证明是批判的力量。

意识形态理论的界限可以清楚地在马克思那里得到证实。马克思也批判资本主义生产的暴力方式的联系，这种暴力面对生产的自由、面对生产者是独立的。由于社会生产的财富的私人占有形式，生产使用价值的技术过程成了生产交换价值的经济过程的异己规律。一旦我们把资本积累这一固有的规律性归因于它的本源，人类就会把经济压迫看成是它进行生产的自由的异己压迫，随后也就会铲除这种压迫。最终，社会生活的重建能够理性地被规划为一个生产使用价值的过程：社会可以从技术上将这个过程置于监督之下。人们将按照联合起来的个人的意愿和认识，民主地行使这种监督。马克思把政治舆论的实践认识等同于成功的技术占有。在此期间我们知道，甚至，能很好地行使功能的计划官僚体制（Planungsbürokratie），也没有足够的条件，实现一个解放了的社会的享受和自由中的统一的物质的和观念的生产力。这就是说，马克思也没有料到，在对物质生活条件的科学监督和所有阶段上的民主的意志形成之间会出现一种不协调，其哲学的原因是，社会主义者没有料到在排除政治自由的情况下，竟出现一个独裁的福利国家（der autoritäre Wohlfahrtstaat），即一个社会财富有相对保障的国家。

即使技术上拥有的维持生活和使生活轻松愉快（Lebenserleichterung）的物质条件和社会条件达到了马克思为共产主义的发展阶段所假想的那样一种规模，18 世纪的启蒙思想家和 19 世纪青年黑格尔分子所说的那种社会解放，也不一定就会自动地随着技术所拥有的物质条件和社会条件而一同出现。因为技术——高度工业化的社会发展似乎可以借助技术得到控制和监督——不能再按照工具模式（Werkzeugmodell）来说明。也就是说，似乎技术是为不用讨论而假想的目的或者在交往中得到说明的目的而组织起来的合适手段。

我们已经看到，只是用实用主义所认为的技术教育的方法来解决这一难题是困难的。在此期间，人们已经从另一个方面对这种理论提出了问题。弗赖约（Freyer）和舍尔斯基提出了一个相反的模式；在这个模式中，技术的独立性（芬克仍批判技术的独立性）得到了承认。与技术发展的原始状况相比较，今天，为了某些既定的或者事先所设计的目的建立的技术组织的状况，似乎在倒退。可以说，从遵循内在规律的科学过程和技术过程中产生的

新方法，是无计划的。我们是事后才为这种新方法找到用途的。弗赖约认为[①]，我们的抽象能力的增长和更新，是通过自动形成的进步获得的。此外，生活的乐趣和富有意义的幻想必须掌握这种抽象能力，以便用这种抽象能力来达到具体目的。舍尔斯基进一步明确了弗赖约的这种观点，并且使它更加简练。他认为，技术进步与没有预见到的方法一起，甚至还会产生出计划之外的使用目的：技术的可能性同时强迫人们在实践上充分地利用这些可能性。舍尔斯基的这种观点，特别着眼于极其复杂的客观规律性，这些规律性在政治任务中规定了所谓没有抉择余地的解决办法："科技文明的客观规律性（代替了）政治的规范和法则。但科技文明的客观规律性不能被作为政治决断，不能被理解为思想规范和世界观的规范。这样，民主的观念也就丧失了它的古典的实体：人所创造的作为科学和劳动本身的客观规律性，代替了人民的政治意志。"[②] 芬克仍在考虑技术和民主的有历史原因的趋同，认为这个问题应该在"用技术进行管理的国家"中加以解决。面对已经独立的研究系统、技术系统、经济和管理系统，在新人道主义的教育要求激励下出现的社会对技术的生活条件的可能拥有的自主权问题，即技术的生活条件一体化于生活世界的实践问题，看来已经是毫无希望和过时了。在用技术进行管理的国家中，这类观念至多对"依据客观的必然的观点判断，无论如何都要发生的事情的动机操纵（Motivmanipulationen）"有用[③]。因为科学和技术总要按照它的规律指挥实际生活，所以，实验科学领域中的教育就变成了宗教的内心活动：教育问题虽然通过科学而发展，但再不能从科学领域本身得到回答。[④]

在这种情况下，技术进步有其固有的规律性的论点正确吗？政治决策能

---

① 弗赖约：《工业社会的生活世界中技术范畴将成为主导范畴》，载《美因兹科学和文学院》，美因兹，1960。

② H. 舍尔斯基：《科学文明中的人》，载《探讨现实性》，杜塞尔多夫，1965，第439～480页。

③ E. 芬克：《作为自我认识的技术教育》，载《技术的概念，德国专家协会》，杜塞尔多夫，1962（非出版物），第31页。

④ H. 舍尔斯基：《科学文明中的人》，*AFG des Landes NRW*，第96期，Köln-Opladen，1961，第37页。在完成了草稿之后，我又知道了舍尔斯基关于研究高校改革的文章《统一和自由》（未发表）；在这篇文章里，他修正了他从前的观点。舍尔斯基在吸取了人道主义传统之后说，教育作为精神的和道德的最高尚的事业，同在以科学为指导的技术中所实施的行为强制（Handlungs-zwängen）相对立。但是，这种教育甚至在这里也被理解为一种私人的和超越于科学的过程；教育应该使人完全从内心摆脱社会，它是"人的内心的解放"，它能使"人的内心生活"成为可能。参阅哈贝马斯《社会科学的逻辑》，法兰克福，1970，第91页等。

够转化为支配技术的内在必然规律性的贯彻，以及这样的决策根本不再可能成为思考的话题，难道最终不是仅仅有利于使自发的兴趣或者前科学的决断脱离可能的理性化？研究过程的速度和方向，以及研究过程的实际转化，都不决定于所谓的必然规律性。在私人从事的、以市场为导向的大型研究机构中，投资决断，用长期的眼光来考虑，无疑服从于经济的有利可图的标准；在国家拨款的研究机构中，一般说来，贯彻的都是军事的需求，优先性的研究仍然按照军事计划来决定。在美国，国防部和航天部是下达研究任务的两个最大的公开机构。如果人们注意就会发现，五角大楼 70% 以上的任务是私人企业来实施的，这些企业此时所关心的不仅是直接的经济利益，而且是走下坡路的技术知识。因此，私人企业对国家投资决断这个因素的影响成了可以理解的。分析美国这种情况的赫尔穆特·克劳赫（Helmut Krauch）[①] 与舍尔斯基相反，他得出的结论是：技术进步的方向会继续影响国家的研究政策；但是，时至今日它在很大程度上仍然依赖于个人的经济利益，而个人的经济利益不可能成为以普遍利益为定向的科学讨论对象，并且仍然不会成为对实践后果进行充分解释的、已形成的政治舆论的话题。

这样看来，不仅在技术进步尚有潜力可挖的地方，甚至在政治决策将经过科学家及其协会讨论的地方，必然规律也不会成为人们的话题了。甚至在可以严格加以区分的问题中，在有既定目的的问题中，手段选择的理性化也会导致互不相让的、作用相同的见解。在这些情况下，政治家的决断活动绝不是设想，而是决定。但是，科学鉴定本身互不相同是正常的。所以，杰姆·康南特（James Conant）建议，在所有的鉴定机构中都应有不同政治信念的研究者，以便政治家能从不同见解的讨论中学到东西。所谓的实际决策的非政治现象，可能由于专家事先对具体的信息和技术手段所作的解释而产生。但这恰恰说明，一种随着社会变迁的高等教育今天应该为此做准备。如果人们对社会的利害关系进行反思（技术进步的具体方向是自发的、由社会的利害关系决定的），如果人们进一步明白，从分析经验的共同性中获得的技术手段，在涉及它的实践后果时必须重新加以解释，那么，技术进步就会失去自动示意的现象。技术手段的实践后果指明了社会的生活世界的历史前景。在社会的生活世界中，有计划地把握住不断增多的机遇，应该成为现

① H. 克劳赫：《研究政策和公众利益》，载《原子时代杂志》1962 年 9 月号，第 218 页等和作者的《反技术的国家》，载《原子时代杂志》1961 年 9 月号，第 201 页等，也可以参阅我们在这里提到的 Hirsch 和 Rödel 的文章和他们在文章中对“混合经济”所作的最新论述。

实。但是，使科学物化了的种种关系，也就是说，使以物的方式支配物的种种关系，返回富有生气的关系网络中去的任务，首先落到了科学自身的肩上。

一旦科学解决了这个任务，“在大学直至小学里进行科学教育”[①] 就容易想象了；那个似乎可以给芬克所强调的技术和民主的趋同做准备的教育系统，也就容易想象了。今天，与研究相适应的是教育的双重作用：首先是为职业技术教育中和研究过程中的培训传授规范知识和经验知识，然后是把科学结论返回来使用到对生活世界的展望中；科学结论可以把技术信息带入关于在普遍利益中实践上必要的东西的讨论中。今天，我们再也不会把教育的双重作用交付给个别人的偶然决定，或者各种信仰力量去实施。这不仅涉及把实践上富有成果的科学水平转化为进行技术操作的人的支配权，而且也涉及把这种科学水平转化为交往社会的语言财富。这是今日高等教育的任务；这项任务一如既往应该由能够进行自我反思的科学来接受。假如我们的大学放弃这种意义上的教育（不管它是否愿意把断裂的品德教育作为大学的教育任务而制度化，或者把这种意义上的教育从大学的活动中完全排除出去），假如科学把它的实证意义的严谨的美德变为让实践问题听从不受监督的价值判断的自发性或者随意性去摆布，那么，政治上所说的成熟的公众舆论的启蒙也就不再有指望了。这就是说，启蒙是审判庭，在这个审判庭上，今日之高等教育必须不顾具有很高社会威望的排他性，证明自己是适用的。

当然，对反思的这种形式的强制性，在所有科学中并不一样大；社会科学感到的强制性最大。

在我国大学的近 150 年的历史中，我们看到，真正的论争是下层与上层的论争。在这场论争中，被安置在大学等级制下面的人的愤慨与不满情绪可能发挥了作用。但是，康德所记载的院系争论的真正核心始终是下层人士的这样一种要求：真正说来，严格的科学只能在他们的领域中进行。施莱伊马赫当年就典型地表述了这种要求：“因此，只有哲学院在当时坚持：它所总结的一切，都是自然的和由本身作为科学形成的东西，即使它可能是大学的最后面的院系……所以它也是名列第一，并且事实上是一切其他院系的主

① 新型的德国教育计划，第 4 篇，即不来梅计划，德国教师联合会专集，1960，第 25 页；参阅 E. 芬克《人的教育和学校规划》，载《我们占有的资料，德国教师联合会信息服务专业小组》（专刊），1960 年 6 月号。

人，因为大学的所有成果，不管它们是哪个院的，都必须把根子扎在哲学院。”[①] 这种从康德到施莱伊马赫提出的哲学家领导神学家、法学家和医学家（“他们纯粹是从事科学的商人”）的要求，在黑格尔的百科全书中得到了科学的解决。在那个世纪的下半叶中，其领导作用得到承认的哲学院，必须继续同头足倒置的现象作斗争。在此期间，自然科学从哲学院中产生；现在，自然科学要求按照它的方法论的严格标准决定科学性的标准。刚刚在19世纪发展起来的诠释学的历史科学和精神科学，与此相反，仅仅为被逼入守势的哲学院进行狙击做准备。自然科学的垄断权的要求，从科学理论的严格性上说，只是在维也纳学派中得到了论证。面对自然科学，社会科学的各个学科今天终于作为大学中最后一个，即所谓第五个学院巩固下来（按照历史上准确的数字统计，社会科学应居第六位。但是，在商业化的城市大学里，即在社会科学的最初居有学院地位的大学里，第一学院——神学院，不再被数在里面）。把院系斗争进行到底，比任何时候都更困难，这场斗争的结局很难预料。然而，决定什么应该被视为科学的发言人的有论争的角色的岗位轮换，看来又要开始。我的结论性的预测与此有关。

当人们正在社会科学中努力实行一种经验科学的严格标准，并且首先在经济学中，更恰当地说在社会学中取得了显著成绩时，在社会科学中，一种真正新的反思形式看来也在形成。随着社会科学不得不将它的成果转化到实践中，还要转化到自己的反思中，它就必须以回答实践问题的形式来解释它对自己理论—技术问题的解答。这时，它将把它的经验分析的工作方法同诠释学的工作方法相联系，并且必须重新制定科学性的标准[②]。这使诠释学摆脱了历史的精神科学的禁锢。相反，当历史科学不得不同采用系统论的方法的社会科学进行长期交往时，我们不能无视这些在19世纪得到合法化的历史科学的命运。只有当科学懂得同时在实践后果（由于这些后果，我们必须采取行动）的视野内，也就是说，只有当我们必须从历史的前提中，对技术的支配力量的连续扩大进行反思时，科学才将重新获得在社会变迁意义上说的高等教育的力量。

---

① 施莱伊马赫：《关于德国大学的某些偶然想法》，载A. Anrich主编《德国大学的理念》，Darmstadt，1959，第260页。

② 参阅哈贝马斯《社会科学的逻辑》（资料），法兰克福，1970和文集《诠释学和意识形态批判》，法兰克福，1971。

十一　高校的民主化就是科学的政治化？

大学生的抗议活动，在经历了20多年毫无结果的改革辩论之后，推动了立法工作的进行；这一工作将深刻地触动高校的结构。某些立法草案考虑到了高校“民主化”的观点。大学生和助教正式参与高校的自治，促使许多教授和大型科学组织的最重要的代表人物也行动起来。

在近几个月中，一种论调反复出现，这种论调称，高校状况的改革以及大学生参与大学管理，原本不是问题，但谁也不愿承认，随着高校自治的重组获得了法律基础，广大学生学习的无法容忍的状况将发生变化。高校自治的重组，在有些情况下能够使高校解决它必须由自身的力量来解决的问题。在预算委员会和财政部面前，政治上有根据和有效地代表高校利益，也属于高校自治重组的一个方面。

除了这些仅仅具有扭转方向的功能的论证之外，出现了许多值得严肃对待的疑虑。我在这里只提四点：

(1) 民主化将使高校肩负起与高校的职能相矛盾的政治重担。作为一个由政治构成的单位，高校在政党的斗争中自己也成了政党。这样，高校必然丧失它的独立性。某些措施应该使高校具有政治行动的能力，但是，高校通过这些措施不能使自己成为一个政治机构。高校的目的也不是获取权力和维护权力。高校的职能，一如既往是由研究和教学的首要的、非政治的任务决定的。但是，它只是在有政治行为能力的条件下才能完成这些任务。

(2) 高校的民主化导致了科学的政治化，而科学的政治化同科学进步的内在条件是不相容的。然而，值得考虑的是，一种应该把研究和教学的实践的内在联系说清楚的具体的科学批判，反对的恰恰是为了政治的目的把科学工具化的行为，尽管这种行为是被掩饰起来的。

反对滥用科学批判——把科学批判变为借口——的论证更值得重视。大学生的参与决定，迫使科学的合法性和自我反思制度化；这种做法包含着强

行让一部分人去解决诸种问题的危险性，而这类问题不能，也不允许由多数人的决议来解决。这种论证不可轻视。任何规定本身都会产生风险，至于哪种规定产生的风险较小，现状的所谓的优点几乎难以令人置信。1933 年，非政治的高等院校并没有能阻挡住法西斯对高校的占领。

（3）高校的民主化使高校产生了各种派别。这些派别同高等院校的自由的意志的形成相矛盾。这是一种软弱无力的论证。在对实践问题的讨论中，在评价后果和次要后果中，包含着相互抵触的见解和各种各样的解释；这些见解和解释虽然能够解释实践问题，但有目的（ad hoc）地检验实践问题，大多则一窍不通。存在着派别的情况，使人们意识到了问题的焦点，因此，私下结成的派别的正式形成恰恰说明，高等院校中的意志形成不能再像迄今为止那样，被猜测为拉党结派（Cliquen und Klüngel）。

一种变换了形式的论证认为，教授、科学助理人员和大学生们那部分固定呼声，凝聚的是小集团的利益，从而瓦解了意志的构成。然而，这种危险只有当这些派别不是通过小集团的交叉，而是通过具有特殊的小集团利益的形成时才会出现。对此没有其他标志和论据。小集团只有在工人协会的问题中才能形成；对这类事情，人们也希望用调节和解决冲突的办法来处理。

（4）高校的民主化将使迄今为止属于院系职权范围内的问题，在事业领域的层次上，采用新的集体决断来解决。由此产生的危险是，人们提出倡议（这对能够结出硕果的科学工作是绝对必要的）的范围将无可估量地受到限制。这一论证很有分量。当然，这种论证只有在这种情况下才能说自己比较正确；教学和研究的自由原则，不仅像迄今为止那样应由教授们来掌握，而且这一自由原则也必须同样被大学生和科学研究的助理人员（尽管方式并不相同）所使用。

针对不同意高校“民主化”的言论，我应联邦德国校长会议主席的邀请，在 1969 年 5 月 28 日的大会上发表了下述观点，供大会讨论：

何谓高校的“民主化”？

何谓科学的“政治化”？

许多高校的教师们和教学机构的许多重要代表人物警告说：科学政治化的幽灵是他们用咒语呼唤出来的。他们用这样的话证明现今存在的危险；受基本权利保护的教学和研究的独立性，受到了异己利益的限制或者破坏。1933～1945 年间，德国大学的历史，实际上就是把科学当做工具以达到政治的目的的例子。然而现在，只有当高校的自主仅仅通过自由保障的模式才能得到保证时，才可能由于大学生（和助教）参与决定而产生种种危险。

排除个人自主支配领域的这种模式的支柱，是科学家享有的个人的抵制权，以及他们在反对外来的、涉及自身利益的影响时，能够受到非政治的高校在制度上给予的保护。然而，今天，上述那种模式过去在保证自由的意义上能够发挥作用的社会条件不再具备。今天，教学和研究的自主权不再能得到非政治的保护。

为了说明这种论点，我想讨论这样两个问题：

(1) 什么是高校的自主权?

(2) 什么是科学的自主性?

从这里我们可以得出对本篇篇名所提出的问题的回答。

(一)

我想从一种常识性的认识讲起。高校中所组织的教学和研究的社会化，同职业实践和日常实践的科学化是相应的。在工业发达的国家中，社会系统的维持，越来越依赖于高校所培养的职业人才和科学信息。这也使得高校自身要依赖于国家和经济。公众的和私人的经济机构在提供资金和额外提供资金方面，影响着研究的排列顺序和教育规模。教学内容当然是随科学的内在发展与职业实践的协调而变化。19 世纪同样是这种情况。然而，随着个人的学识服从于有组织的研究和科学成了第一生产力，今天，要求重要的、大型组织给予投资的高等院校已经被整合到了以发展为导向的（wachstumsorientiert）、受国家干预的（staatsinterventionistisch）社会系统中，部分是自发的，部分是有计划的。

科学委员会正确地提醒人们注意，现在，不能再按照自主和国家监督的自由的自我管理模式来理解大学与国家的关系。对高等院校的结构和建设的决定，对一次性投资和常用资料的规模的决定，尤其是对分配研究资料的决定，今天都具有直接的政治分量。同时，各个高校内部计划上的重大项目，也要同校外（extra muros）计划相整合。因此，高校面临的抉择是：要么是越来越多地把非政治化的高校的权限收回来，并使行政决断与相关部门保持较大的距离；要么使自己成为一个有政治行动能力的单位，业务上代表自己的合法要求。我认为，第二种办法可行性更大，因为高校系统中能够得到满足的一系列利益，并没有组织保证，即没有有效的渠道。因此，在同有组织的集团利益竞争时得到满足的机会很少。

大学的地位不仅在国家机关面前，而且在社会面前都发生了变化。这种

情况不能再按照个人知识具有的普遍辐射力的自由模式来理解。确切地说，社会的利益集团，应该用一种恰当的形式，使大学的代表人物同他们的要求和需要相联系；反过来，高校的代表人物也应该有使他们的要求和原则被理解和被接受的机会。总之，高校应该同国家和社会保持形式上的联系；高校必须在具有实践效果的问题上形成自己的政治意志。高校同国家和社会的联系，可以采用多种形式，例如国家可以让高校来监督它的权限和决断，双方也可以交流信息，并且也可以就某些问题进行公开的和富有影响力的讨论。

这就是我对什么是高校的自主权这个问题的回答。在现今的情况下，只有当高校把自己构建成一个政治上有行动能力的单位时，它才能维护自身的自主权利。只有这时，高校才能用意志和意识去执行它的政治上有效的、它当然（eo ipso）必须完成的职能。

然而，迄今为止，与上述情况相对立的是决断机构的某种程度的不动主义（Immobilismus）和权威结构的顽固性。仅仅，或者几乎仅仅代表教授的议事机构，现在是在相互忍让的基础上工作的；这些机构几乎无法对最重大的问题作出决断，无法作出革新倡议。此外，高校中的决断过程并不透明，并且也没有完全的合法性。结果是大学内部的独立性（Partikularismus）处于瘫痪状态；大学无法令人信服地去阐明它的整体利益，并且不能有效地对外代表它的整体利益。高校的民主化需要支持。然而，这话像我常常强调的那样，却被误解。因为问题不是把国家的意志形成的模式抽象地运用于大学，不是在国家中构建一个国家（die Bildung eines Staates im Staat）。确切地说，“民主化”就是确保高校有政治行为能力，并且应该使高校能够不仅暗中策划它的自治的自主权，而且能够实践这种自主权。

服务于这一举措的首先是黑森州的高校法律；这一法律从职能上把院系管理、校委会同狭义的高校政治团体区分开。由教授、科学助理人员和大学生组成的会议选举一个委员会，这个委员会让已经出现的各种组织都能以正式的和公开的形式成立。这个委员会把它的成员派到能够对高校的发展作出重大决断的常务委员会中，这就给高校的政治问题也可以按照明智的政治意志形成的规则来处理，以及不会由于对所谓的必然规律的解释而受到猜疑或者被取缔提供了机遇。

容纳所有参与教学和研究过程的团体，属于高校中意志形成的重建。大学生（和助教）参与决定之所以受欢迎，是因为这些团体和高校中享有长期的职位利益（Positionsinteressen）的教师不一样，或者不完全一样，他们的参与保证了意志形成的透明度。他们的参与加强了强制执行各种决断的合

法性，以及对执行各种决议的监督；尤其能够促进对过去遭到排斥的各种问题的自由论述。另一方面，教育者和学习者的虚假的团体不能再是高校组织的基础。在高校里有许多同职位连在一起的利益，这些利益要求以贯彻机会均等的办法来调节和解决冲突。一旦教学和研究的自由原则不仅被教授们所使用，而且也被参与者所使用，就会产生利益对立。

大学生（和助教们）认为，限制他们参与学校管理的障碍，就是存在于各团体间的权限的差别。当然，这指的不是一般高校的政治问题方面的权限，而是专业权限（Fachkompetenz）。因此，在招聘、评定教授资格和任用科学助理人员时，应该考虑这种权限差别。

（二）

高校的民主化同科学的自主是一种什么关系呢？高校自治的民主化难道不会败坏科学工作的独立性？我们大家的一致认识是，科学进步的内在条件，尤其是不受阻碍的、摆脱了统治关系的自由的讨论问题的前提必须具备。认识过程既不允许由不加反思的社会利益，也不允许由表决的压力来决定。这个目标，今天用科学家享有的个人独立自主的抵制权不再能充分地得到实现。这种想法的基础是科学的检疫模式（Quarantänemodell）：只有通过严格的隔离（Isolierung），科学才能对政治传染具有免疫力。

需要指出的是：规范论断不能从描述论断中来推论。因此，不要把规范的选择，即不要把道德问题或者政治问题的决断同经验科学和规范科学的问题混在一起是恰当的。但是，语言纯化主义（Purismus）只是说说而已，是靠不住的。因为科学中蕴涵着对实践问题的批判性讨论。这里我首先想到的是元理论的讨论；元理论的讨论是科学进步的媒介。关于基本理论观点的内在联系的讨论，关于研究战略的影响范围的讨论，遵循的是批判的规则；批判的规则是对没有被意识到的前提进行反思，是把前决断弄清楚，是用论证支持或者削弱规则的选择。在科学的自我反思的领域内，我们可以清楚地了解我们对教学和研究的自由的兴趣。因为在这个领域内，我们也可以发现研究的似乎是内在的进程。这适用于不可避免的指导认识的兴趣和可以避免的世界观的前提，以及适用于把科学信息的方法论条件转化到生活世界中。科学为自己置身于客观生活联系中的每一个特殊性的解释创造了基础，各种规划和既定技能的具体使用，都可以在这个基础上受到检验。

只要教育项目应该在高度专业化的具体科学的条件下通过科学来实现，

大学生参与研究过程就必须包括参与科学的自我反思。只有这样，才有可能把大学生所掌握的专科知识和技能，理性地纳入他的经历和未来的职业实践中。科学的教育过程，首先要让大学毕业生认识他同职业实践的危机（kritisch）关系；这种危机关系取代了传统上已成为惯例的职业道德。危机一词（kritisch），在这里是指竞争能力（Kompetenz）和学习能力（Lernfähigkeit）的联系；这种联系既告诉大学生在使用暂时性的（tentativ）知识时要谨慎，又告诉大学生在从政治上反对实践知识的有疑问的功能联系时，对上下联系要敏感（kontextempfindlich），在信息上要有良好的准备。从这些想法中就有了对我们的两个问题中的第二个问题——什么是科学的自主性——的答案：在当前的情况下，只有当所有参与教学和研究过程的人也参与到科学的自我反思中来时，科学的自主性才能得到保证；这样做的目的就是对不可避免的依赖性进行反思，并且本着自觉地从政治上对科学后果和次要后果负责的精神明确地阐释科学的社会功能。与此不协调的还有许多方面，例如对科学的非政治的自我认识。如果把实际的科学批判称为科学的“政治化”（实际的科学批判应该阐明方法论的基本问题、世界观的内在联系和客观的使用关系的交叉），那么，这种政治化只有当科学丧失了它的自主性以及当社会机构为了贯彻其理性上没有被证实的目的和利益而需要科学时，才能被认识。

这样的讨论，一般说将成为教学活动的构成部分；这样的讨论也可以非正式地来进行。这在各个专业中是不相同的。但是，在专业领域中应该有制度措施，这样，人们就可以用实际的科学批判的观点对教学（以及与教学活动连在一起的研究）组织提出疑问。大学生参与考试制度、教学，以及参与关于同教学结合在一起的研究项目的决断，是由于人们在共同从事的科学的自我反思的过程和组织上为学习的形式与内容得出的结论之间的抽象分离，使得通过科学要达到的教育的明确目标完全成了幻想。大学生是正在成长的青年人，他们需要的不是未成年人玩耍的草地，而是在独立基础上的参与，哪怕是刚刚察觉到的参与。我们不应该匆忙地丢弃洪堡大学这份遗产。

此外，大学生直接碰到了对他们的学习的决断问题。但是，他们的兴趣和经验，同教授们的兴趣和经验并不一致。他们获取知识和技能，他们获取信息（和获取创造信息的规则），是着眼于未来的职业实践。因此，科学置身于其中的客观联系所获得的现实性，一般说来对他们和他们的教师是不同的。此外，大学生从课堂上积累的经验使他们有能力对辩证法的问题进行判断。

当然，科学的教学机构，总是以专业技能的功能差距为前提。所以，大

学生参与考试制度、教学，以及参与关于同教学结合在一起的研究项目的决断，涉及的仅仅是学习的制度框架，而不涉及对这一框架内的各种功能的认识。负责这些讲座的，是各个讲师，各个主考人和项目负责人。

科学自我反思意义上的“政治化”不只是合法的，它是科学自主的条件，今天，它不再能受到非政治的保护。一切团体、教授、科学工作的助理人员和大学生，都应当对教学（以及同教学相联系的研究）的组织施加影响；教学和研究的组织，应当满足大学生在变化的、为职业做准备的学习过程之间的选择上提出的合法要求，并且应当满足参与研究过程以及参与科学的自我反思的合法要求。假若这种意志形成不能同时保证学习专业技能和研究专业技能的人，能拥有一个独立的和不可侵犯的、有效率的活动空间——这一空间能够满足科学工作的结构，那么，这种意志形成就可能同它的合法目标发生矛盾。

附录　马克思和马克思主义哲学讨论综述（1957）

在我们追溯当代[①]讨论马克思和马克思主义哲学的原因之前，我们先列出两个引起这一讨论的动因。一是所谓《巴黎手稿》的不断再版，即马克思关于国民经济学和哲学的著作不断再版；马克思在巴黎流亡（1844年）期间在这一著作中提出了人们后来所说的异化理论（System der Entfremdung）。二是列宁的共产主义国家和他的卫星国所取得的政治现实（die politische Realität），以及这个国家自1945年取得胜利以来似乎对西方世界构成的威胁。

解释《巴黎手稿》的三种典型情况

《巴黎手稿》发表后的第一种解释得出的结论是：这部著作为讨论“历史唯物主义的起源和历史唯物主义的最初的含义提供了新的依据”[②]。当然，德国人对《巴黎手稿》的讨论，根本不是才开始。《巴黎手稿》在12年禁令之后必定要重新开始讨论。这次讨论是在完全变化了的舞台上开始的。1933年前，在经济危机和国会处于瘫痪状态中的德国，在一个长时期内，无产阶级的唯一选择似乎就是正在来临的法西斯专制。因此，随着1932年《巴黎手稿》的发表，围绕着青年马克思的讨论，是一场突出的政治性讨论。这一方面是由社会主义者发起的，其中既有列宁主义者，如乔治·卢卡奇（Georg Lukács），也有布洛赫（Bloch）、霍克海默（Horkheimer）和马尔库塞（Marcuse），他们继罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）[③]之后，坚信他

① 手稿完成于1957年12月。整理后的其他资料，发表在B. Goldenberg主编的《卡尔·马克思选集》中，慕尼黑，1962，第1253页等。

② H. 马尔库塞：《历史唯物主义基础新探》，载《社会》7/IX，柏林，1932，再版于H. 马尔库塞的《社会批判理论思想》一书，法兰克福，1969，第7～54页。

③ 关于罗莎·卢森堡，参见Herbert Nettl撰写的当今英杰传记《罗莎·卢森堡》，科隆，1967。

们与列宁相反，代表着真正的社会主义。参加这场讨论的有宗教社会主义者，如保罗·蒂里希（Paul Tillich）和蒂欧多·斯坦因毕竭尔（Theodor Steinbüchel）；资产阶级的社会学家也参加了这场讨论，首先是卡尔·曼海姆（Karl Mannheim），他所兜售的知识社会学的（wissensso-ziologisch）马克思主义，使他一举成名。站在这场讨论另一面的年轻的保守的知识分子，把希望寄托在右的革命上，他们是汉斯·弗赖约（Hans Freyer）、卡尔·施密特（Karl Schmitt）、恩斯特·容格（Ernst Jünger）。他们都认为，这是生死攸关的事情，是整个社会走向幸福还是灾难的事情。

相反，在1945年，法西斯垮台之后，随着联邦德国的经济和政治的日益巩固，马克思主义成了学术（akademisch）研究。共产党人在这个国家销声匿迹；社会主义者，时至今日鸦雀无声。卡尔·罗维特（Karl Löwith）早在40年代初就在国外对19世纪的精神史作了出色的解释；[①] 自那以后，人们就习惯于把马克思同克尔凯郭尔（Kierkegaard）和尼采（Nietzsche）相提并论。从此，马克思的名字就出现在“伟大的哲学家”的标题下；他成了人们首选的博士论文题目。众多书刊（Digests）都在袖珍读物中把他与柏拉图和斯宾诺莎一并称为经典作家。把马克思称为经典作家，这既是一种荣誉，也未伤害马克思。马克思主义作为哲学的财富，在高等院校中不断发展壮大，成了一个精神史问题。

在法国，情况则不相同。在那里，对著名的《巴黎手稿》的讨论并没有立刻中断。一个强大的共产党、人民阵线组成的政府给了正统的马克思主义以支持和暂时保护。1933年，奥古斯特·科尔纽（Auguste Cornu）的《青年马克思》问世[②]。1933～1938年，亚历山大·科叶夫（Alexandre Kojève）在高等研究学院举办的青年马克思讲座，起了决定性作用。[③]

科叶夫在他的讲座中，根据新发表的黑格尔的耶拿现实哲学和马克思的《巴黎手稿》，对黑格尔的《精神现象学》作了具有马克思风格的、实存主义的解释。他认为，黑格尔和马克思的理论阐述相互交替，最终正如人们看

---

① 卡尔·罗维特：《从黑格尔到尼采》，第1版，苏黎世，1941。在同一个时期内，H. 马尔库塞发表了他的《理性和革命》，伦敦、纽约，1941；它同罗维特的著作部分类似，部分相互补充。

② 在这个时期内，科尔纽（Cornu）撰写了他的三卷本的传记：《K. 马克思和F. 恩格斯，生平与著作》，第1卷出版于1954年，第2卷出版于1962年，第3卷出版于1968年。

③ A. 科叶夫：《试论黑格尔的思想》，巴黎，1947；德文版《黑格尔思想的形象化的尝试》，斯图加特，1958。

到的，毫无差别地构成了一部伟大的历史哲学。[①] 对马克思主义的这种解释，保持在哲学水平上，然而，没有完全使具体的政治作用和影响中立化。因此，法国解放后，从反抗运动中产生的独立左派能够把这种意义上的马克思主义作为它的出发点；它从这种马克思主义中汲取力量，不断地同依赖于强大的共产党的斯大林式的正统派进行斗争，从而发展了实存主义的革命哲学；它非同寻常地尽管不是逐字逐句地从马克思早期著作的精神中汲取活力。

在按照苏联的模式巩固了共产主义统治的国家中，接触这些著作更加隐蔽，也许影响力更大。在民主德国，马克思的某些早期哲学著作于 1953 年问世，《巴黎手稿》于 1955 年与读者见面[②]。接受和运用这些著作，并非没有困难。至少在柏林围绕着被捕的哲学讲师沃尔夫冈·哈利希（Wolfgang Harich）在莱比锡在恩斯特·布洛赫的学生中，被公之于众的共产主义（作为人道主义的共产主义）的起源（它与共产主义专政的非人道形式形成鲜明对立）引起震动。而统一社会党发布的新闻，则说这是唯心主义的活动和乌托邦的叛逆。莱比锡大学教授格罗普（R. O. Gropp）则对这场斗争和斗争对象作了典型的表述："对'人'、人的'异化'以及相关的事情的模糊的幻想，代替了历史提出的任务的具体研究……事情的核心在于针对建立在阶级斗争学说基础上的、最富于人性的科学社会主义，提出一个抽象的'人的'社会主义；这里，'人本学的'思辨同具有相同内涵的社会民主理论（假如有这种理论！——J. 哈贝马斯）碰撞在一起。"[③]

在斯大林正统派的掩护下发展起来的东西，在十月革命后的波兰都能够顺利地表现出来。这里的知识分子，也在"人道主义的共产主义"的名义下接受了青年马克思的批判，以便以人道主义的共产主义这一起源为出发点来更新作为科学的马克思主义。[④]

我们之所以列出解释《巴黎手稿》的这三种典型情况，不仅仅是因为这些情况反映了另一种接受马克思早期著作的方法，而且因为这三种情况鲜明地表现出一种独特的情况，在这种情况中，存在着关于马克思主义的每一种讨论，存在着马克思主义自身在理论与实践之间的矛盾态度：那种论述马

① 参阅伊林·费彻《法国哲学中的马克思主义》，载《马克思主义研究》第 1 卷，慕尼黑，1962。

② 《神圣家庭和其他早期哲学著作》，柏林，1953，《短篇经济学著作》，柏林，1955。

③ 摘自民主德国 1956 年 12 月 19 日《新德意志报》。

④ 参阅后面关于科拉考夫斯基的论述。

克思主义的，或者从哲学上论述马克思主义的情况，都是由马克思主义的实践的这种或那种形态共同决定的。在我们看来，马克思主义既是一种政治现实，又是一种试图改变整个现实的理论。此外，马克思主义的理论还要求把早已被马克思主义打上了既是一种政治现实又是一种试图改变现实的理论的这种双重形态印记的客观情况提升为概念。马克思主义理论的那种值得注意的倒过来的关系（Rückbezüglichkeit），由此可以得到解释。

例如，苏联社会帮助制定的理论范畴，必须运用于苏联社会。[①] 或者，从这种社会主义变成另一种社会主义，例如南斯拉夫和波兰，也要让人们用马克思主义来理解它的变化。在非共产主义的国家中，共产党的存在和策略都不能简单地来解释，而必须在马克思主义的理论中找到推导和说明。这同样适用于自诩为马克思主义的"独立的左派"：面对党的实际权威，它必须从理论上使自己合法化，并且还必须说明它的不同于党的见解和意识形态。[②]

只要马克思主义的哲学讨论把自己理解为马克思主义的，它就始终"不仅仅"是哲学的讨论；即使当马克思主义本身以及它的自我理解遭到否定，成了学术问题，它也"不仅仅"是哲学的讨论。"纯"历史学家也不认为马克思主义只包含着一种理论，只包含了抓住了实存哲学的、富有生命力的诸种可能性。哲学批判家更应该这样认识；哲学批判家的任务，是在使用理论的同时，也批判这种理论的实践形式和它对实践的作用。马克思主义的批判，在它的值得注意的倒过来的关系的基础上，始终意识到了那种必然把非马克思主义的批判明确地变为意识的势力。这就是说，如果马克思主义的批判不愿落在其对手的后面，它就要超越理论，事实上它也超越了理论，因此，它也改变了反思自身的媒介。

鲍亨斯基，朗格，费彻，
纽伦柏格，蒙纳欧特，魏特等人
同苏联的政治现实和意识形态现实的辩论

重新发现的马克思主义最初的理论观点，是鲍亨斯基（Bochenski）等人反对苏联的一个原因；马克思主义的政治观点的最近的形态，苏维埃国家

---

① H. 马尔库塞：《苏联的马克思主义》，纽约，1958；W. 霍夫曼：《斯大林主义和反共产主义——东西方冲突的社会学》，法兰克福，1967。

② 参阅萨特所举的例子和在后面作的有关解释。

制度的权力和危险，也是他们同苏联进行辩论的一个原因。参与这场辩论的首先是教会；此外，行政当局也努力通过各种小册子、教材和研究，使公民的意识对苏联意识形态的渗透具有免疫力。那些针对当天发生的事件而发表的、值得注意的出版物，这里就不作考虑了。[①] 当然，谁如果想制伏仅仅是正统的理论讨论中的政治对手，想了解他以及他在他的理论矛盾中的态度，谁就很容易被固有的精神史的研究方法和前提所迷惑。

辩论针对的苏联"现实"，从意识形态、政治和经济上看，无疑是好的。但是，意识形态在政治上所发挥的作用，恰恰不是在它提出的理论中（不是在它的贫乏的自然主义的形而上学中，不是在它幼稚的哲学的认识实在论中，不在生产力和生产关系的任意曲解的辩证法的历史哲学模式中），而是在接近实践，并且常常是矛盾的思考中，而这些思考最终决定着对内对外的政治策略和"社会主义建设"的具体决断。被确定为国家意识形态的，早就禁止对其原则进行讨论，以及在最深层已经没有生命力的辩证唯物主义（Diamat）原理，一句话，苏联共产党的官方哲学，不仅从哲学上看已经微不足道，而且它对政治实践的导向力量缺乏作用已经到了这种程度，以至于同这种哲学进行辩论的重要性，几乎不能低估。

当人们只是用共产主义的哲学自我理解的、冷冰冰的语言呼唤共产主义，而不能从政治和历史上把行动和行动者的组织观念进行对照时，人们对苏联共产主义的理解是远远不够的。和罗莎·卢森堡同属一个圈子的阿尔图鄂·罗森柏格（Arthur Rosenberg），当年就对布尔什维克的历史作过典型的描述；[②] 理查德·纽伦柏格（Richard Nürnberger）用自己理解的马克思主义，以列宁的革命理论和法国革命的作用所作的卓越研究，同罗森柏格的研

① 关于对公民进行辩证唯物主义及其形成的教育的著作，除了联邦中心为群众出版的"议会"副刊外，我们在这里要提的还有：I. M. 鲍亨斯基的被广泛阅读和附有翔实资料的《苏联的辩证唯物主义》（第 2 版，慕尼黑，1956），可惜的是，人们在第 2 版中删掉了作者明确揭示哲学的幼稚性的批判性的注释。与此相反，Max Gustav Lange 的《马克思主义、列宁主义、斯大林主义》（斯图加特，1955）的优点，主要是对马克思主义历史发展所作的阐述。伊林·费彻（Fetscher）的两本著作是这类教科书中最好的教科书。无论是关于辩证唯物主义基本论述的评论（见伊林·费彻对斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》的评述，法兰克福、柏林、波恩，1956），还是关于从马克思到铁托的发展模式的论述（见伊林·费彻《从马克思到苏联的意识形态》，法兰克福、柏林、波恩，1957），伊林·费彻都以通俗的形式和严肃的态度进行阐述，又不贬低原著的真实水平（参阅伊林·费彻在这个时期主编的《马克思主义史》，慕尼黑，1962）。

② A. Rosenberg：《布尔什维克的历史》，柏林，1932，1966 年再版；参阅 A. Rosenberg《民主和社会主义——论近 150 年的政治史》，法兰克福，1962。

究范围相同，然而，其倾向并不一样。[①] 与此相联系，克劳斯·梅纳尔特（Klaus Mehnert）的著作和其他人的著作值得一提。[②] J. 蒙纳欧特（Jules Monnerot）的《共产主义的社会学》把斯大林主义理解为20世纪的伊斯兰教，是一个伟大创举。[③]

尽管托洛茨基（Trotzki）对布尔什维克的国家机构和党的机构进行了准确的分析和具体的良好的观察，尽管他的语言已经成了辩证唯物主义的语言，然而，他的这种尝试并没有获得成功。这就是说，一方面因为蒙纳欧特和帕莱托（Pareto）一样，认为人基本上没有变化，所以可以把历史事件归入没有特殊历史倾向和意义的普遍的人本学范畴；另一方面，由于他认为，把哲学变为现实的尝试理所当然是宗教，因此对历史事件作出了宗教社会学的解释，对无法表达的作为（in terms）宗教活动的事件，作出了宗教心理学的假解释（Pseudoerklärung）。一个大陆的工业化，是由比职业革命家用坚硬材料制造的所谓的人造宗教（die Kunstreligion）更加坚硬的材料构成的。

神学家们，尤其是天主教的神学家们，致力于“从世界观上”同苏联哲学进行辩论并非偶然；他们的智慧形式（forma mentis）实际上同苏维埃的党的哲学家有某种亲缘关系。这种亲缘关系产生于共同的神学方法，这种方法不是用理智（ex ratione），而是用权威（ex auctoritate）来论证；一个是言必称上帝，另一个是言必称马恩列斯（Mels），一位波兰马克思主义者就是这样讽刺马恩列斯这四合一的。上帝的权威和马恩列斯的权威，都有效地得到了制度化。奥古斯特·魏特（August Wetter）这位基督教徒，对俄国1917年和1931年间的哲学矛盾和苏联辩证唯物主义哲学教材中的矛盾作了详尽的表述；可以看出，他的表述是费了心血的，并且是可靠的。[④] 魏特的结论是，托马斯主义和斯大林主义的经院哲学，不仅在阐释方法上，而且，在本体论的基本观点上和既定的教材上都是一致的。这一结论，特别在天主教中引起了激烈争论；这一结论从心理学上讲可以理解，但客观上

① 载《马克思主义研究》第1卷，第161页等；第2卷，第61页等。

② K. 梅纳尔特：《通过世界史的世界革命——斯大林主义的历史学说》，斯图加特，1953，第2版，参阅书目索引，载 Georg von Rauch 的《苏维埃俄国史》，维斯巴登，1955；书中当然也收集了许多不是没有疑问的苏联的政治经济学书目。

③ J. 蒙纳欧特：《共产主义的社会学》，科隆、柏林，1952；参阅 L. Kofler《斯大林主义和官僚制度》，Neuwied，1970。

④ 参阅 G. A. 魏特《辩证唯物主义》，弗赖堡，1952。

缺乏说明。因为魏特这部著作的伟大功绩在于它明确地指出，客观化了的、被斯大林法典化了的辩证唯物主义剥夺了作为它的合法性基础的主体性的辩证法，已经不再有任何批判原理，从而成了前批判的本体论复辟的原理。①

图加林诺夫（W. P. Tugarinow）的重要文章《论辩证唯物主义诸种范畴的相互关系》② 使读者清楚地看到，在这个基础上，苏联哲学中的最近发展是怎样顺理成章地变成了黑格尔所说的、尼古拉·哈特曼（Nicolai Hartmann）的、从某种意义上说是新经院哲学的抽象范畴分析。假若还需要证明，那么这种范畴学说足以证明，马克思主义最迟是随着恩格斯的《反杜林论》（1876）由革命理论变成了所谓实在论的本体论；魏特的著作最清楚地证明，列宁的《哲学笔记》也是这种转变的一部分，只是完全被限制在恩格斯所使用的自然主义的宇宙起源说的框架内；某些人想根据列宁的《哲学笔记》，把对马克思“最深刻的”或者“最原本的”理解这把交椅保留给列宁。

当然，魏特和恩格斯都没有意识到这一转变和历史唯物主义的马克思主义起源之间出现的鸿沟，即不仅没有意识到学说和它的方法之间出现的鸿沟，也没有意识到哲学批判和全部不断被称为正统的传统之间出现的鸿沟。魏特的这一局限性最终可以归因于，魏特遇到了斯大林主义在理论和实践的形式上不成比例的挑战，即“纯哲学”层面上的挑战。出现这种情况的原因，远远超过了他提出和探索的问题；他驳斥斯大林主义的错误形态之所以能生存，是依靠马克思主义的最初思想和要求实现这一思想。认真地对待马克思主义的最初思想和把握贯穿着种种变化和歪曲的这一思想，是围绕着马克思和马克思主义展开的严格的哲学讨论的任务；这一讨论不是着眼于种种原因，而是转向探讨真正的原因。我们在下面要研究的著作，都是为这一目的撰写的。在同这些著作家的反思展开的讨论中和在同反对他们所反思的对象展开的讨论中，评论都谈到了历史唯物主义的基本特征。按照内在的批判的基本原则，评论所表达的思想必然成为历史唯物主义的辩护士。这种假设的辩护，是在处境艰难的情况下进行的（in dubio pro reo）。

假若有这种实存的假设的辩护，假若有辩护得以进行的精神宪法，那

---

① 参阅 G. A. 魏特《辩证唯物主义》，弗赖堡，1952，第568页等，也可参阅 Helmut Dehn 的《关于辩证唯物主义的争论》，载《东方问题》第8期，1956年7月27日。

② 摘自 *Woprosy filosofii*，莫斯科，1956，译文载《东方问题》第9期，1957年2月。

么，正确地评价那种想成为革命实践前言的理论是正当的。

马克思是哲学研究的对象

1. 澄清哲学史的意见纷争——马克思主义和马克思主义的正统观念（赫尔曼·鲍尔诺夫、伊林·费彻）

哲学也已经能够批驳作为“正统马克思主义的”共产党官方的辩证唯物主义的自我理解。这就是说，马克思主义正统观念的基础，是恩格斯用《反杜林论》，以及用马克思构想的社会理论对马克思主义所作的重新解释和发展。历史唯物主义的最初形态既不是18世纪百科全书派所说的自然主义的“唯物主义”，或者19世纪末一元论者所说的“唯物主义”，也不是历史唯物主义所要求的对整个世界所作的解释（Welterklärung）。确切地说，历史唯物主义应该被理解为集历史哲学和革命理论为一体的一种学说，一种革命的人道主义；它从分析异化开始，并以现存的社会关系的实践的革命化为目的，以便消除与现存的社会关系同时存在的全部异化。

伊林·费彻（Iring Fetscher）[①] 指出了马克思和恩格斯的理论的对立。在马克思看来，哲学和革命始终是严格地相互联系在一起的：当无产阶级自身有了夺取政权的可能性，并且也能完全成功时，认识世界才使无产阶级夺取政权成为可能。理论与实践的这种统一性，认识迄今为止的历史过程和掌握未来历史过程的关系，在恩格斯那里成了以科学为一方和以科学成果的“技术”运用为另一方的关系。哲学不应该再通过无产阶级相互支援的解放行动成为现实；只要哲学不只是作为一种正确思维的学说，哲学就应该成为“简单的世界观”，应该消失在各种具体科学（Einzelwissenschaften）中，这种简单的世界观充分地表现在各种具体科学里。这样，意识，特别是革命的意识，这时就丧失了它的彻底变革的功能。无产阶级阶级意识中的社会的自我反思的辩证法，让位于盲目发挥作用的自然力的发展机制。

---

① 伊林·费彻：《从无产阶级的哲学到无产阶级的世界观》，载《马克思主义研究》第2卷，第26页等；《从马克思到苏联的意识形态》也表达了相似的观点，载Werner Markert主编的《共产主义制度下的人》，图宾根，1957；伊林·费彻在他后来发表的《卡尔·马克思和马克思主义。从无产阶级的哲学到无产阶级的世界观》（慕尼黑，1967）中，对他的观点又作了更深入的阐述。也可参阅G. Lichtenheim在此期间发表的《马克思主义——历史的和批判的研究》，伦敦，1961。

赫尔曼·鲍尔诺夫（Hermann Bollnow）指出，恩格斯早在1848年前[1]就提出了他的以“工业革命”为模式的革命概念。工业革命标志着“必然从工业的发展中产生的整个社会制度的变革”。而且，工业的发展基本上是“通过机器的发明而发展的”。革命不再被理解为一种历史活动，而是机械地被理解为量的扩大。主客体的辩证法，在单个主体和一群主体不被考虑的情况下，成了自然对象的发展力学。意识也被理解为自然对象的发展力学。历史被理解为与规律相一致，即历史被包摄在自然中。

同辩证法的这种新的解释相联系的是辩证法领域的扩大。用恩格斯的话来说，辩证法无非就是自然、人类社会和思维的普遍运动和发展规律的科学；这种用客观主义加以肢解的辩证法表述的是一种同样规定着一切存在领域（Seinsbereiche）的本体论规律。对青年马克思来说，辩证法本质上是历史的，并且，辩证法离开了社会运动的自然辩证法是不可思议的。

自然只有同人发生关系才有〔自然的〕历史；人只有同自然发生关系才有〔人的〕历史。批判无论从哪方面看，都与革命相联系；因此，在历史唯物主义革命理论的框架上，没有任何东西不是批判的，自然也不例外。恩格斯则相反，他把历史辩证法降低为同自然辩证法的逻辑辩证法这些学科相并列的一门学科。世界被〔他〕理解成了以其物质性建立起来的一个统一体和一个其本质可以用辩证方法来解释的发展过程。这样，量骤变为质的假辩证法（Pseudodialektik）就应该超越庸俗的唯物论，并且可以把量的不同存在方式设定为没有生命力、有生命力和有意识能力的物质，而无须因此而放弃世界的普遍物质性的观点。[2]

---

① 鲍尔诺夫在他的文章《恩格斯的革命观和发展观》中，对“共产主义的基本学说”作了杰出的论述，载《马克思主义研究》第1卷，第77页等。

② 参阅伊林·费彻《从马克思到苏联的意识形态》，载《共产义制度下的人》，图宾根，1957，第64页。费彻在其文章中不无道理地指出，自然科学领域中的辩证法从来就不像恩格斯所想象的那样，是一种能够“发现新结论的方法”，而仅仅是用哲学来说明研究成果的工具。由自然科学“说明的”过程，通过辩证法的解释成了可以被“理解的”过程。相反，雅可普·霍姆斯从哲学上“认真地看待”恩格斯的自然辩证法的尝试，在精神领域内同样是错误的。他认为，确切地从主客体的统一性中把握辩证法所点缀的自然发展的机制是完全允许的，而前者恰恰被后者所破坏：“量到质的过渡，是人对世界的辩证占有，因此，是一个无穷的创造活动，随着这种活动，人的辩证‘决断’改变了已有的现实或者自然现实……‘物的运动’目的，人从其生存的必然进入自由的目的，在于与自然物的整体相沟通，而自然物的整体，对辩证法来说，包含在人的历史中，是‘物的运动’的基本法则：从低级向高级的‘飞跃’，是对立物的统一性，是量到质的转变”（《技术的厄洛斯》，弗赖堡，1955，第200等页）。霍姆斯试图从《巴黎手稿》的论述中来理解“自然辩证法”。但他最后不得不承认辩证唯物主义至少“有某种自我误解”（《技术的厄洛斯》，第189页注378）。



自然主义的形而上学的一部分，是一种幼稚的实在主义的认识论；列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中，在映象论的标题下发展了这种认识论。主体和客体在认识过程中的关系不是辩证的，正如自然辩证法的“飞跃”在纯粹的“反映中”也不是辩证的：自然的发展和对它的认识，不是通过人的充满活力的活动。就自然和对自然的认识而言，不存在主体和客体的统一；同样，就历史和通过意识到自身的人类控制自己的革命活动而言，不存在理论与实践的统一。现在，意识形态，从原原本本的“上层建筑”学说的形态上看，成了全部意识内涵的标题。意识对社会存在的依赖性，成了普遍的本体论规律的特殊情况；根据本体论的规律，高级的东西依赖于低级的东西，一切东西都依赖于“物质实体”。意识形态的战略意义被忘却了①，意识形态的批判的关系为一方、意识形态和革命实践的关系为另一方被忘却了。在“反映”成了全部认识的标志的地方，反映再也不能被理解为实践异化的一部分。一切意识形态批判的原则——当社会不再是“唯物主义的”时候，意识也就不再是“唯心主义的”——被忘却了。

回顾历史唯物主义的最初形式和它对所有后来的、同恩格斯的重新解释和补充相联系的种种批判性的表述，是围绕着当今马克思主义的全部哲学讨论的或明或暗的前提。它引证的是对马克思和恩格斯的关系的哲学史的解释。这里当然有“经济学的”马克思自1858年以后对“形而上学的”恩格斯的真正理论的让步；在这方面，恩格斯的“世界观”对马克思的影响起了作用（这从《资本论》的某些阐述上可以明确地得到证明），当然也对马克思的《资本论》第1卷1867年的著名序言的影响起了作用；这种影响尚需阐明②。青年马克思和老年马克思的说法，只不过是掩盖一种尴尬处境。

虽然与恩格斯的自然主义形而上学的幼稚论述相比，马克思的异化概念

---

① 参阅 Helmut Plessner《意识形态思想的变化》，载《在哲学和社会之间》，伯尔尼，1953，第218页等。

② 参阅马克思和恩格斯的通信。1867年6月，恩格斯在写给他的朋友的信中提出，量的增长的机械的假的辩证法，与其说同黑格尔的辩证法相关联，不如说同谢林的自然哲学的量的差异相关联。马克思在六天之后给恩格斯的回信中，让他阅读《资本论》第1卷有关章节中的论述。马克思在那里写道：“在这里，也像在自然科学上一样，证明了黑格尔在他的《逻辑学》中所发现的下列规律的正确性，即单纯的量的变化到一定点时就转化为质的区别”（见《资本论》第1卷，人民出版社，1972，第342页）。诚然，这只是向表面的黑格尔主义化的海克尔的一元论的唯物主义进化模式迈进了一小步；按照恩格斯的说法，在一元论中，马克思和达尔文处在相同的阶段上：“达尔文发现了有机自然的发展规律；马克思发现了人类社会的发展规律。”

导致了辩证要素的意识，并且导致这样一种结论（至少语言上是这样说的）：历史唯物主义本质上是革命的理论；但另一方面，原本的哲学认识自身似乎以特有的方式在缩小马克思主义，并且无视马克思主义中超过了“纯”哲学的东西。唯物主义还原为哲学，改变了唯物主义的本质。这种做法所产生的问题，首先在霍姆斯（Jakob Hommes）的著作中得到了说明，接着，马克思主义的最重要的哲学解释人兰特格列勃（Landgrebe）、麦茨克（Metzke）和波皮茨（Popitz）又用实例对这个问题进行了讨论。

2. 马克思主义的本体论解释（雅可普·霍姆斯）

霍姆斯把马克思理解为一位本体论者。本体论在这里的含义就是解释存在问题（Seinsfrage）。本体论和形而上学不一样，它确信不是在探讨一切存在物（alles Seiende）的第一原因和最高原因中，而是在探讨一切存在物的存在意义中，说明一切存在物的起源。人具有以这种方式探讨问题（Fragenkönnen）的特征，所以人被视为本体论的存在物。人，这种“存在物”（Wesen），当然不像形而上学所说的存在那样，存在于历史的彼岸；人作为历史性的存在物，从起源上说，是历史的基础。如果历史唯物主义是这种意义上的本体论，那么把实存哲学（Existentialphilosophie），特别是把海德格尔的基础本体论（Fundamentalontologie）理解为历史唯物主义的“继续”，是完全正确的。霍姆斯把青年马克思的人本学（Anthropologie）理解为基础本体论，并且把马克思的劳动辩证法理解为“历史的人的、值得欣喜的对象性”。实际上，把人的“对象性”（Gegenständlichkeit）作为一种实存基础来分析是成功的。如果人就是这样存在于世的，那就产生了下列规定性[①]——人是对象性的（gegenständlich）论点。

（1）人在自身之外有对象，并且本身就是其他存在物的对象。对象性和我们所说的有限性（Endlichkeit）相一致。此外，当然还有现象学的关系：对象是感官必然遇到的。对象就是感官对象（Gegenstand der Sinne），即感官的对象（sinnlicher Gegenstand）。感官打开了真实的对象只能“存在”于其中的空间。

（2）人在创造（setzen）他的本质力量时是对象性的。首先，人只有在自己原本是自然时才能“创造”他的对象。人作为有限的人（als Endlicher），超越了他的有限性。然后，人随着他的对象固定下来；人的本质力

① 摘自马克思《巴黎手稿》。

量是“对象性的”。人虽然在劳作，但他生产的不是对象，相反，“他的对象性的产物仅仅证实了他的对象性的活动”。“证实”一词在这里是什么意思？这同对象的“创造”是什么关系？

（3）人是一种从事活动的存在物，同时也是一种受动的存在物（ein leidendes Wesen）。“他欲求的对象是存在于他之外和不依赖他的对象。但是，这些对象是他需要的对象，并且是他的本质力量的证明……（这些对象是）不可缺少的、重要的对象。”马克思以饥饿为例子，描述了“强烈索取食物的本质力量的迫切愿望”，而饥饿是需要既定食品的“存在物的表现”（Wesensäusserung）。但是，“不仅五种感官，而且所谓的精神感官、实践感官（爱、意志，等等），一句话，人的感觉，感觉的人性首先是由于他的对象的存在”。本质力量需要诸种特殊对象，并依靠这些特殊对象表现自己的生活，依靠这些特殊对象变成对象。人依靠这些特殊对象“创造”他的本质力量，使他的本质力量对象化。从这种意义上说，“本质力量的对象性”是可以理解的。在这种情况下，整合于生活中的对象不是永远不变的，当人把他的本质力量“外化”（entäussert）在对象上时，他就“占有了”对象。人在占有对象时，同时就把对象归属于自己，并且把对象变成了对象的存在（Wesenheit）。

（4）人作为有限的、从事活动的和受动的存在物，从一开始就处在“同自然的交往”中。不仅如此，人在这种交往中构建自己；不仅构建自己，同时也构建自然。人在外化他的本质力量和占有对象时，把他的本质（Wesen）变成了一个对象性的、全面发展的“总体的”个人，并且人化了自然对象，把它作为自然对象来发展，因为“自然界，无论是客观的（自然本身）还是主观的（作为自然存在物的人），都不是直接地同人的存在相适应……因此，正像人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样，直接存在着的人的感觉（der menschliche Sinn）也不是人的对象性（menschliche Gegenständlichkeit）”。二者都是在“交往”中，像我们今日所说的，都是在劳动中、在生产中构建自身。这是一个历史过程，确切地说，是历史过程自身。因此，马克思概括说：历史是人的真正的自然史。

（5）本质力量的对象化（Vergegenständlichung）和占有对象一起，构成了劳动的本质、工业的本质。因此，工业的历史、产品的多样性和生产的体系是“一本打开了的人的本质力量的书”——所有的人的本质力量的书；因为工业在人的本质规定的框架内，标志着每一个人同世界的关系，并且绝不是单独的经济实践。

我们从霍姆斯文章中摘录的这种分析（为了节省篇幅和免于核对，我们没有征求霍姆斯的意见），可以证明他的下述结论是正确的，因为它从头到尾是一种实存分析："现在，我们看到，辩证方法是一种新的本体论，这就是说，辩证方法是理解和规定一切存在物的基本概念。这种新型的本体论，或曰一切存在物存在的学说，同人的本质的那种新的物质的本体论相联系，我们在马克思的人的对象性的学说中曾经做过研究。当人承认自己是在同对象性的世界发生联系时产生的东西时，他在实践上也就给'现实'名义下的对象世界打上了他自己的行动的烙印，作为这种行动的真正的存在。同样，我们可以反过来把马克思的人本学做这样的概括：人是对象性的或曰本体论的。这就是说，人把（一切物的）其他本质变成自己的对象的意思是，人自身的存在，是一切物的其他本质赋予的。"①

在另一个地方，霍姆斯把马克思准确理解了的人的创造力，作了本体论的解释："人应当通过回眸自身，赋予对象世界的既定现实以真正的'对象的'给定性（Gegebenheit）或现实性。"② 这里，人们至少看到了霍姆斯阐述的批判方向，看到了人的内心和对象世界的"一致性"。辩证的方法，超越了世界"自身的特性"（Eigenstand），并且只观察世界"自身具有"（Selbsthabe）的可能性。③

但是，这里有趣的不是霍姆斯所采取的托马斯主义的防御态度，而是他对马克思所有著作的意义所作的值得注意的、同往常的解释完全相反的解释，因为他以青年马克思的著作为出发点来解释马克思的所有著作，把青年马克思的著作当做对"存在和时间"所作的前言。

这种解释的关键，表现在霍姆斯确定对象化的"本体论过程"中出现异化的地方。马克思并不认为异化的产生是人们在自己的劳动中外化，是人把他们的本质力量投入在被加工的物中，而是他们以错误的方式进行劳动，并且，从某种意义上说，必须进行劳动。总之，异化只有从这里才能得到解

① J. 霍姆斯：《技术的厄洛斯》，弗赖堡，1955，第 74 页等。

② J. 霍姆斯：《技术的厄洛斯》，弗赖堡，1955，第 77 页。

③ 霍姆斯对马克思的批判与新托马斯主义的申辩相关。他与马克思相对立的模式是：自然的形而上学与历史的本体论的对立、自然法与历史自身存在的力量的对立、物的自身状况与技术的厄洛斯的自傲的对立等，都是基于类比的和辩证的思想的毫无结果的争论。Bernhart Lakebrink 站在天主教的立场上对二者的关系进行了反思。Lakebrink 的著作《黑格尔的辩证本体论与托马斯主义的语录》（科隆，1955）是对霍姆斯观点的解释。关于这方面的情况也可参阅霍姆斯的著作《模棱两可的实存——从黑格尔到海德格尔的实存主义的本体论》，弗赖堡，1953。

释。人的“本质力量”在私有制和雇佣劳动的关系中，成了一种异己的、剥夺了占有的现实；本质力量本身是为他人，而不是为我的东西。劳动的错误的本体论化，没有异化的这种基本意义。异化是从“自我忘却”（第267页），或者是从“自我遗忘”（338页）中，是从存在史上构想的“存在物的不幸”（第158页）中推导出来的。相反，对马克思来说，异化不是形而上学的不幸标志，而是实际上已经出现的贫困状况的标志。这种贫困状况，就是他分析现实社会的依据和出发点。最贴近身边的东西和最简单的东西，在本体论者的笔下成了最遥远的、阴森可怕的东西，这并非偶然。这就是说，当本体论始终从人的本质出发，从已经存在的东西（das schon Gewesene）出发，把异化［或者“非个人之物”（Uneigentlichkeit）这一应该加以具体说明的东西］理解为 tién einai，理解为真正的结构变化时，马克思则首先把异化理解为实践兴趣的动因，理解为解放热情的动力和为解放热情进行的辩护。因此，异化的分析就逐步成了扬弃或消灭异化的分析。这就是说，马克思不是确定一个问题之后再考虑下一个问题，而是把消灭〔异化〕的注意力，变为对应该消灭的东西的感知。

同时，全部哲学被变成了反思。在实践的兴趣被认为是第一性的东西的地方，在实践的兴趣的实现被当做可能认识的唯一可靠条件的地方，哲学则丧失了对其独立性的理解：只要哲学是异化的表现，哲学就必然为了扬弃异化的目的，被异化自身所扬弃。这样，马克思主义的批判就站到了现实的对立面，特别是它对对象性的分析，就丧失了任何本体论的意义。在这个结构中发现的“世界”①，不允许被理解为“人的”固定不变的状态，不允许被理解为每个人的存在方式的可能性条件，尤其不能被理解为真理和谬误的所在地。只要哲学仍然受着它的独立的假象的束缚，忘记了它自己，连同它不得不使用的先验方法都可能是一种虚假现实的历史表现，忘记了对象性的先验结构连同这种对象性都可能同时被改变，它就应该养成用本体论的思想来确定事实的习惯。相反，如果哲学在它的结论中接受了这个思想，那么，人的对象性分析从合法性上讲就只能有一种意义：可以把人的对象性分析称为当代社会状况的枢纽；在当代的社会状况中，这个枢纽可以用革命加以改变。我们讨论人的“世界”，不是把人的世界当做范畴的复合体，或者作为存在物的复合体，而是把人的“世界”当做具体的社会生活联系的体制。

---

① 马克思：“人就是人的世界……”见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972，第1页。

在这个体制中，人与人的交往应该不再着眼他们现在的状况，而要着眼于他们将来的状况。这样，社会就能始终被理解为一个必须是别的样子的社会。

我们从占有马克思主义哲学中获得了收益。然而，把马克思主义还原为“纯”哲学，却导致了对马克思主义的明显的歪曲。一种具有决定性意义的做法就是完全把青年马克思的思辨归属于黑格尔的哲学，并说明他们在精神史上的真正联系。马克思只是没有充分地理解黑格尔，没有充分理解之处以及马克思认为他后来在同黑格尔哲学的辩论中发现的东西，是黑格尔早先已思考过的一切，这就是黑格尔的防止从经验的可靠性上考虑的革命的历史哲学的特殊问题的戒律（Tabuformel）。从思想史上进行的哲学的马克思批判的结果，可以在三种研究中得到证明，这三种研究是以严格的方法和高度的哲学的机智进行的。

从黑格尔和马克思的关系谈马克思主义的“哲学的”占有问题
(Ludwig Landgrebe, Erwin Metzke, Heinrich Popitz)

马克思在他的《黑格尔法哲学批判》的导言中，同他当年来自博士俱乐部的朋友展开了辩论；在此两年前，在《德意志意识形态》中，他就对这一批判作了详细说明。在这里，他称这些激进的青年黑格尔派为“由哲学产生的理论派”，并对它作了全面的否定：“它对对方采取批判的态度，对自己却采取非批判的态度，因为它从哲学的前提出发，或者停留在这些前提得出的结论上，或者把别处得来的要求和结论冒充哲学的直接要求和结论，虽然这些要求和结论——假定是正确的——只有否定现存的哲学，否定作为哲学的哲学，才能得到……他认为，不消灭（aufheben）哲学本身，就可以使哲学变成现实。”①

马克思在对这一批判作详细说明时写道：“它（青年黑格尔派）认为，目前的斗争只是哲学同德国这个世界的批判斗争，而没有想到迄今的哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。”

谁如果想从内部来检验马克思主义理论在解决古典哲学问题上有多大用

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1972，第8页。重点符号是作者加的。

处，谁就要认真地对待通过消灭（Aufhebung）作为哲学的哲学使哲学变为现实的这种论点，或者像人们在这次讨论中所说的，谁就要认真对待使哲学变为世界（das Weltwerden）、使世界变为哲学（das Philosophischwerden）的论点，谁就必须以这种论点——这种基本论点——为出发点。它包括了“实践解放”的观念和“唯物主义”的论点。实践的解放和唯物主义对停留在“单纯的理论解放”上的观点持否定态度（马克思在费尔巴哈宗教批判中就持这种态度）。

只要批判，作为理论的批判，始终是独立的，它将始终只能解决理论性的东西——错误的表象和观念。超过这个范围的东西和不涉及表象和观念，而涉及表象和观念的现实性的东西，是批判的力量解决不了的东西，那就要靠实践来解决错误的现实了。“哲学同德国这个世界的批判斗争”只能到这一步，不能跨越这一步。哲学的自我意识是最高的审判机关（letzte Appellationsinstanz）。但是，如果哲学自身属于这个世界，如果哲学作为批判的现实的表现和补充仍然受这个现实的束缚，那么，彻底的批判就必须坚持用被批判的世界的缺陷，同时批判批判本身的根源。如果哲学本身还带有它所批判的东西，那么，它就要把世界的缺陷作为它自身的缺陷来反思，并且必须从中来获取批判的自我意识：只有随着它把它所进行的活动作为“批判的实践活动”同实践融合在一起时，它所进行的活动才能取得成功。马克思说：“哲学把世界从非哲学（Unphilosophie）中解脱出来，同时也就是哲学把自身从哲学中解脱出来，〔因为〕哲学已经把自己作为一个既定的体系束缚了自己。”[①]

马克思不想再在哲学的前提下，而愿意在废除和消灭（Aufhebung）哲学的前提下，进行哲学思考和批判。根据这种要求，哲学的范畴和哲学问题本身都在变化；整个反思媒介也随着哲学的范畴和问题的变化而变化。因为人们继续在“哲学的前提下”观察马克思主义，所以马克思主义就出人意料地具有青年黑格尔派的哲学形式。然而，马克思主义正是在批评青年黑格尔派的哲学中发现了自己的本来的规定的意识。用“青年黑格尔派”的观点误解马克思的，仍然是哲学家中最优秀的解释家——兰特格列勃（Landgrebe）、麦茨克（Metzke）和波皮茨（Popitz）[②]。

① 见 Landshut 编《马克思早期著作》，德文版，第 17 页。

② 在此期间，我的批判也考虑到了 M. Friedrich 在其著作《青年马克思的哲学和经济学》（柏林，1960）中的论点。

1. 兰特格列勃的出发点是马克思主义的基本论点

哲学的要求在哲学中未能实现，并且也不能实现。正是由于马克思主义的这一基本论点反对“迄今哲学的前提”，正是这一论点在这样的前提下受到了怀疑，所以，哲学论述就有了强制性的自我检查的范例。①

人们的想法是：围绕着马克思主义的争论，它应该回到它能够合法进行的基础上，即应该回到“西方内部历史的”基础上，回到西方国家进行哲学思考的基础上。希腊哲学的出现是西方国家特殊解放的第一次尝试；那里人们的愿望是不接受一个最高的原则的约束，而过去，人们曾经用自己的认识为这种约束进行辩护。黑格尔的哲学，是一系列设想中的最后一个设想，这些设想试图建立的是哲学的最初思想：人们接受的约束，是包括在认识中的存在序列的约束；在这种约束中，自由同时得以圆满实现。马克思清楚地看到，这种哲学在费尔巴哈的研究中本质上是神学。哲学只有从认识上接受了存在的序列，并且，自己也在实际上培育这一序列，它才能真正地实现解放的承诺。因此，不仅黑格尔的哲学，而且，全部哲学都是错误的；哲学，原则上只能用抽象概念，而不能在实际上解放人。哲学作为哲学，它不能成为它要成为的东西——人的解放。

这实际上就是马克思的观点。但是，当兰特格列勃把这种观点表达出来时，他已经在哲学的前提下对这种观点作了解释，而这些前提又是哲学明确否定的。这就是说，兰特格列勃最终把哲学理解为西方精神史学“最内在的倾向”，即来自人的、用哲学认识来解释自己的存在的意图的“最内在的倾向”。② 因此，兰特格列勃必然得出这样的结论：随着马克思主义的这种观点，人的解放的界限只能更明显。他说：“马克思主义的这种观点，就是对人的解放的界限和对重新认识哲学的真正的功能的裁决：它不是人的完全独立的工具，而是存在联系中约束人的方法。”③〔兰特格列勃的〕论证的模式清清楚楚：哲学，作为以其自身的概念为衡量标准不可能实现自己的诺言的观点，从其思想上看，不仅虚伪，而且荒谬，因为全部哲学陈述的精神史的

① 关于我同兰特格列勃的不同见解，请参阅 G. Rohrmoser《解放和自由》，慕尼黑，1970，第284页等。

② L. 兰特格列勃：《黑格尔和马克思》，载《马克思主义研究》第1卷，第39页等，引文见第51页。

③ L. 兰特格列勃：《黑格尔和马克思》，载《马克思主义研究》第1卷，第35页等，引文见第51页。

解释只有在“西方国家的内部历史”的范围内才能有意义。但是，哲学的陈述只在哲学的前提下才有效，而哲学前提的争论是哲学陈述的唯一内容。所以，在这种情况下，矛盾就充分暴露出来（因为哲学陈述的解释方法不允许有其他方法）；由于这些矛盾，哲学陈述的解释方法只能更加非理性地求助于决断，如求助于重新发现绝对物，而“绝对物的启示只有在人的具体环境里才会出现”[①]。

波皮茨以另一种方式避开认真对待哲学的自我消灭。他认为，“马克思的思想没有超越黑格尔提出的使哲学变为‘现实’的问题”[②]。假如揭露出的事实证明，马克思所讨论的哲学问题都是黑格尔在他之前就考虑过，并且超过了他的论述，因而他的论述都是后来的，都具有暂时性，那么，纯哲学的独立性要求的争论，实际上已经解决，并且，哲学给人的自由的承诺已经提上日程。此外，波皮茨还从心理学上把马克思与黑格尔相联系。

波皮茨的出发点是马克思博士论文中的一段论述：“结论是：使世界变为哲学（das Philosophischwerden der Welt），同时就是使哲学变为世界（das Weltlichwerden der Philosophie）；哲学的实现，同时就是哲学的丧失。它对外反对的东西，就是它自己的内在缺陷；它在斗争中损失的，反过来正是它所反对的。它抛弃这些损失，因为它有这些损失。同它对立的东西和它反对的东西，始终是它自己。”[③]

〔波皮茨的〕论证所涉及的情况，正是我们在《黑格尔法哲学批判导言》中提到的情况。只要哲学按照它最内在的要求使自己成了现实，它就丧失了它作为哲学的形态。因为当它用批判去激发实践来终结世界的缺陷时，它也终结了自己，只要它自己就是这些缺陷（或这些缺陷的“补充”）的话。这句话的意思就是：“哲学对外反对的东西，就是它自己的内在缺陷。”哲学作为哲学具有的谬误——哲学脱离实践——应该随着现实的谬误而消失。现实脱离哲学，世界没有哲学（die Unphilosophie der Welt），同时就是哲学脱离现实，即哲学没有世界（die Unweltlichkeit der Philosophie），一句话，在批判的自我意识中，哲学似乎“降为了抽象的总体性”。

波皮茨把黑格尔《精神现象学》中的论述与马克思的论述对比，从严

① L. 兰特格列勃：《黑格尔和马克思》，载《马克思主义研究》第1卷，第35页等，引文见第51页。

② H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第129页。

③ 见 Landshut 编《马克思早期著作》，第17页。

格意义上讲，是不正确的[1]。《精神现象学》中有一段话同马克思博士论文中的一段话有某些相似性。黑格尔在这本著作中说："个人于是就实施了他的心的规律；心的规律变成了普遍规律……但在这个实现过程里，规律事实上已经脱离了心（个人），它直接变成了应该予以扬弃的关系。心的规律恰恰由于它自己的实现而不再是一个心的规律。"[2]

这种对比只是表面的，因为既不是作为个性的热情肯定的"心的规律"同作为普遍物的真正肯定的哲学，又不是一个物的实现同另一个物的实现，有某种共同之处。马克思提出的问题是：哲学承诺的抽象的普遍物，怎么能变成也是实现这些承诺的世界的具体的普遍物呢？相反，黑格尔提出的问题则全然不同：一种特殊的内容本身怎么能普遍适用；这就是说，"心是想变成直接的普遍的意识的个别性，或者是直接的普遍的个性"。黑格尔在这里预示的是从克尔凯郭尔到萨特所发展的境遇伦理学（Situationse-thik）的基本问题，但不是马克思的革命理论的基本问题。所以，"无情的世界规律"是随着被实现的和同时被消灭的哲学而消亡的。但是，现有的诸种规律的"无意识的、空的和死的必然性"不是随着心的被实现和同时被消灭的规律而消亡，相反，现有的诸种规律战胜了心的死亡。"因此，即使他们（个人）抱怨这个普遍的规律违犯了他们的内心规律，即使他们违背着这个普遍规律而坚持他们的心的意见或愿望，事实上，他们终究是和他们的心一起附着在这个普遍规律上，并以之为他们的本质的；如果从他们那里去掉这个普遍规律或他们自己置身于这个规律之外，他们就失去一切"[3]。波皮茨试图把求教于实践同时又被实践所拒斥的哲学问题，归属于软弱无力设想的现象学。

波皮茨接着提出的第二个问题是心理学的问题。他从马克思的后继人对黑格尔哲学的态度来说明问题的产生：马克思未能从理论上克服强有力的黑格尔哲学；黑格尔哲学作为整体无法批判。于是，他把黑格尔哲学贬低为抽象的总体性，以便能够在实践的"全然不同的"领域来克服黑格尔哲学。波皮茨称这是"从实践和心理学上与哲学相脱离，这恰恰产生于理论上无法克服的继承性"[4]。即使对马克思博士论文所作的传记性的解释有某种正确性，但是，认识的心理学却没有为人们理解马克思在博士论文中所说的以及

① "心的规律和自大狂"，见黑格尔《精神现象学》上卷，商务印书馆，1981，第244页。

② 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆，1981，第246页。

③ 黑格尔：《精神现象学》上卷，商务印书馆，1981，第250~251页。

④ H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第58页。

后来又发展了的认识提供什么东西；因为它最终未能从实践上同批判无法治服的哲学保持距离。马克思愿意实现同时也愿意废弃的哲学，绝对不是不可触犯的黑格尔的哲学体系。确切地说，马克思的哲学是转化为批判，因而是已经被废除和被取消了的哲学（bereits aufgelöste Philosophie），是着眼于新的反思阶段、正在建立的理论与实践的统一；马克思的哲学无论从其体系原理上看，还是从它的要求上看，都是革命的哲学。

2. 马克思和黑格尔的“一致”，必须从消灭对立（Auflösung des Gegensatzes）上来证实

马克思是通过与黑格尔的对立，通过唯物主义与唯心主义的对立来确定他同黑格尔的关系的。假如马克思主义真的无异于青年黑格尔派，那么，唯物主义与唯心主义的对立——这一对立在马克思主义的自我认识中恰恰具有构成体系的功能——则必然无足轻重而消失。

这是麦茨克和波皮茨试图得出的论证。他们实际上首先是告诉人们（上面谈到的伊林·费彻也是这样做的）：以人的“客观的活动”和人在这种活动中所建立的社会的生活联系为出发点的哲学分析，至少同“直观的”唯物主义，以及同唯心主义，相去甚远；马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中说：“唯心主义不知道真正的、现实的、感情的活动本身。”

唯物主义和唯心主义，正如马克思在《再论〈17世纪的形而上学〉》中所说的，同样是抽象的。所以，麦茨克的论断是正确的：“唯物主义和唯心主义的整个划分模式是不够的，这种模式没有意思。它既不涉及物质，也不涉及观念；马克思的唯物主义模式，谈的是‘进行劳动的类的生活’，即作为一种肉体的、感性的、现实的活动”[①] 的类的生活。

麦茨克进一步论证说，如果马克思认为唯物主义和唯心主义都是抽象的，那么他的唯物主义批判本身有什么意义？这种批判难道最终不是一种纯粹的误解，起码是一种有实效的误解？难道马克思能够正确地把他对黑格尔的承认当做“抽象中”的有限的推论（黑格尔准确地把劳动理解为人的自我生产活动，并把劳动表述为社会生活的、正在生成的意识）？或者，黑格尔和马克思一样，也把劳动理解为社会的现实生活过程，只是被马克思误解？

---

① E. 麦茨克：《马克思早期理论中的人和历史》，载《马克思主义研究》第2卷，第6页，以及作者发表在 Werner Markert 主编的《共产主义制度下的人》中的文章，图宾根，1957，第3页等。

马克思的批判是：在绝对精神的历史中，“对象性”最终会被废弃。然而，波皮茨则认为，对象性的废弃，作为每一个对象性的克服的表述，不会损害黑格尔的劳动概念的具体的现实意义。马克思的批判是：黑格尔的辩证法始终是精神的辩证法，而且是绝对精神的辩证法，因此它不能从实践上，而只能从理论上消灭异化。然而，麦茨克认为，精神现象学所表述的意识的诸阶段，是“在同严酷的现实的实际争论的要素中形成的”。这表现在欲望的现实辩证法，以及主人和奴仆、道德和世界过程、罪和命运的现实辩证法中[①]。波皮茨虽然小心翼翼地谈到了意识的精神现象学与之相适应的、存在于自身的自我的实际的外化，但他和麦茨克一样，也把马克思和黑格尔的劳动范畴、统治和需求的范畴视为本质上相同的范畴[②]。

黑格尔的主客体始终是主体，尽管是从实体中形成的主体，但它仍然具有可忽略不计的量（quantité négligeable）的假象，这是不正确的。因为在黑格尔的体系中完成的形而上学，同自马克思以来的后形而上学思想之间出现的裂痕，正好是以下面的结论为特征的：历史的逻辑学（die Logik der Geschichte）被认为是历史的逻辑（geschichtliche Logik），被认为是我们自己创立的逻辑，尽管有与此相关的偶然性，但不被认为是绝对意识的逻辑；而绝对意识的逻辑，绝不会由于绝对意识的逻辑在一切历史之前所预测的事情就是绝对意识在历史中解释的事情而成为历史的。马克思主义的“唯物主义”，首先与这种关系化（Relativierung）相关——如果人们愿意这样说的话——与辩证法的历史化（Historisierung）相关。马克思主义的唯物主义，不决定观念或物质的本体论的第一性，却决定哲学与“历史规律”的关系：从“唯心主义的”角度看，当哲学把历史的逻辑学当做精神的过程来重建自身时，它对自己的愿望已经实现是满意的；从“唯物主义的”角度看，哲学对自己是不满意的，因为它是在依赖于社会实践并把社会实践作为改变实践的准备的条件下反思自己；因为它把历史过程想象为社会生活的重建过程，而不是想象为绝对意识的逻辑学。历史的“规律”和人的行为一样，都是有限的和偶然的（kontingent）；历史是人无意识创造的，人应该用意志和意识（自觉地）去创造历史。如果先验上不能证明辩证法是绝对主体的

---

① E. 麦茨克：《马克思早期理论中的人和历史》，载《马克思主义研究》第 2 卷，第 18 页。

② H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第 109～160 页。此外，在波皮茨之前，Robert Heiss 就在他发表在 *Symposion*（第 1 卷，弗赖堡，1949）上的文章中，从历史唯物主义中心思想的“前瞻性”的意义上对黑格尔《法哲学原理》第 243 节等章节中谈到的“资产阶级社会”的矛盾问题作了解释。

逻辑，那么谈论历史进程的辩证法有什么意义呢？一句话，什么叫唯物辩证法呢？我们在谈这个问题之前[①]，要说的是马克思主义的哲学解释家们是如何误解唯物辩证法的；他们把马克思降低为黑格尔，因此，对他们来说，著名的辩证法的“头足倒置”就再也不是严肃的问题了。

3. 兰特格列勃认为，他可以用描述的方式，把黑格尔和马克思的辩证法的表面区别叙述出来

马克思的自我再现（Selbstreproduktion）的逻辑学，不是绝对精神的逻辑学，而是人的逻辑学，因而是劳动的逻辑学，首先不是思维的逻辑学。[②]兰特格列勃明确地提出这样一个问题：“黑格尔的这种思想中怎么会有原理呢？因此马克思认为，生产关系的发展不是盲目劳作的结果，而是以意识中的占有为前提；人们必须对当前的情况有所意识。因此，阶级意识是一种哲学原理。阶级意识是无产阶级的自在自为的存在（das An-und-für-sich-sein），并且是无产阶级的历史作用的源泉。对哲学以及对阶级意识来说，反思的逻辑就是辩证法，反思的辩证法标志着行动。此外，这里所说的逻辑同时也是历史的逻辑，因此也可以说历史是必然之路。”[③]

兰特格列勃以青年卢卡奇的新黑格尔的马克思主义形式，把绝对精神的逻辑重新解释为绝对阶级意识的逻辑，他以唯心主义来解释唯物辩证法。他毫无掩饰地、几乎不再是口头上的、以另一种主客体来替代一种主客体；他用无产阶级阶级意识形式的世界精神来替代哲学形式的世界精神，最终是要说明他下面的话是正确的：“马克思始终是明确无误的唯心主义者。”但是，兰特格列勃的第一个结论是从下面的论述中得出的：“辩证法不同无产阶级相联系，但无产阶级则同辩证法，即同哲学相联系”说明，马克思主义的这种解释本身同马克思没有关系。这样，唯物辩证法问题不是被解决了，而是被排除了，为此而付出的代价当然是：把批判的马克思主义变成哲学。

当波皮茨提出历史唯物主义的逻辑等同于黑格尔体系的逻辑，把批判对准马克思本人时，他超越了兰特格列勃。这就是说，他认为，假如在马克思的“唯物主义”那里有另一种可以确认的思想，二者是不等同的。波皮茨

---

① 参阅本书第340页关于“劳动的辩证法”一节的论述。

② L. 兰特格列勃：《论黑格尔、马克思和恩格斯的辩证法》，1956年3月在天主教学院研究会马克思主义委员会上的讲演报告记录，第18页。《马克思主义研究》第3卷上又发表了这篇报告，发表时的标题为《关于辩证法的问题》，图宾根，1960。

③ L. 兰特格列勃：《论黑格尔、马克思和恩格斯的辩证法》，1956年3月在天主教学院研究会马克思主义委员会上的讲演报告记录，第17页等。

把马克思从批判黑格尔中获得的结论称为方法的导向："真正对象的真正逻辑，从批判上揭示了真正对象的'内在起因'。真正的批判并不是同它的对象作斗争，而是要理解这一对象的特殊意义、它的产生以及它的内在发展趋势；它把起源的分析与现象'本质'的解释相联系。"①

严格意义上的辩证法如果愿意是历史的（因为它同它的历史对象相一致），它就必须容忍偶然（Kontingenz）。这种辩证法无论如何不能作为主体的逻辑（主体作为历史的主体——无论是世界精神还是取得统治地位的阶级精神——同时先于并且高于历史）实验地加以推论。只有马克思误入歧途，就像卢卡奇被《历史与阶级意识》引入歧途，波皮茨才可以批评他们："因此，马克思做的，正是他指责黑格尔的：马克思又认识了逻辑概念的诸种规定。不过，他不是用思辨来推论这些规定，仿佛是把黑格尔的逻辑作为他的批判的前言。"②"马克思批判既定的社会状况，把这些状况归结为他称之为'人的本质'的不确定的中心。这就是经验上确定的诸种状况的概念的实体，并且是按照被黑格尔认为是普遍有效的辩证规律发展的实体。按照马克思的看法，黑格尔在法哲学中只是解释他的逻辑学而且是放在客体中来解释；马克思则赋予社会现象以一种辩证的模式，并且试图用人的'本质'起始来解释这些社会现象。马克思扮演的角色是黑格尔的世界精神和民族精神。"③ 波皮茨的基本观点是：马克思接受了黑格尔的"唯心主义"辩证法，虽然这与"唯物主义"批判的主张（Prätention）相矛盾。因此，波皮茨不提唯物辩证法的问题。

确切地说，波皮茨的论证从年代顺序上说是以青年马克思的著述，即从博士论文到《巴黎手稿》的著述的发展过程为依据。实际上，〔作为对象的活动的〕和由经验分析证实的人的本质的辩证构想的时代顺序，可以在马克思青年著作的发展过程中得到证明。首先，马克思对无产阶级在时间顺序中的位置似乎作了推断，随后，用后来确立的真正的无产阶级占有这个位置。这个顺序，根据马克思的著作可以得到证实。马克思先制订了一个关于他要批判的现象的辩证范畴的网，并以此展示"对象的逻辑"。经验分析是在这之后开始的。这种发展——《巴黎手稿》的系统讨论就是这种发展的反映——必然让人得出这样的印象：马克思似乎想把经济过程表述为在异化的统计理论的基础上实现

① H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第83页。

② H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第83页。

③ H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第88页，重点符号是作者加的。

先验上可以推论的人的本质力量的历史。所以，波皮茨指责马克思“想在人本学的基础上，干他谴责国民经济学家所干的事情”①。

不过，能够从认识心理学中为马克思的理论的形成顺序所作的推论，并不适用于认识的逻辑联系。这种差异对马克思理论的后来观察者们来说，似乎并不那么清楚，这曾是人们的忧虑；这种忧虑曾促使马克思在50年代就“清算他当年的哲学良知”②。然而，他总是把哲学的过去“放在心上”；马克思从哲学的过去中看到了远景（当然，马克思并没有把这一远景明确化），并把他的经济分析放在他看到的远景中，事实是：黑格尔的逻辑认识有利于马克思的资本论研究。但是，说马克思把黑格尔的逻辑学作为他自己批判的前言，从年代顺序和认识心理学上说是正确的，然而，从体系上说则是错误的。哲学是随着他对自己处于其中的社会状况的反思开始的，因此，哲学的出发点是它所体验到的异化和实践上必然消灭自身的意识。这符合唯物辩证法的思想。当哲学批判地认识到，自己正是应该废除的社会状况的表达，并且在这之后能够通过实践把自己的批判实践置于批判目标下的时候，这种意识就能上升为自我意识。它懂得，当它把自己的内心思想变为现实时，它就在消灭它自己。正如马克思所说的，这种批判丢掉沉思阶段。哲学看穿了始终蒙蔽着它的独立假象；哲学能够自己论证自己和实现自己。马克思把抛弃了处于这两种认识中的错误意识的哲学，称为“唯物主义”哲学。一方面，批判“从实践上”对废除现有的社会状况感兴趣，并且，批判的活动只是让现有社会状况的废除由这种兴趣来决定，因此，革命的理论是批判的范畴学说。另一方面，对废除现有社会状况的兴趣，揭示的是一种观点，而不是用先验分析的方法能够加以研究的一个领域，因此，批判必须是科学的，这就是批判想要达到的目的。

对革命的“必要性”的了解，不能脱离对革命的可能性的条件的科学研究。批判对科学的依赖性，对经验的、历史的、社会学的和经济学的分析的依赖性是不可或缺的，因此，批判能从科学上，并且——在理论内部——只能从科学上加以批驳。然而，这还不是说，批判从科学上也能够充分地得到证明。在科学上可以确定的革命的可能性条件已经具备的情况下，革命就要坚决地抓住这种由于认识到革命实践的必要性而产生的可能性，而不是由于决定的实践（die determinierte Praxis）而产生的可能性。马克思把实践的

---

① H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第116页。

② 参阅马克思1858年的政治经济学批判前言。早在1845年，在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯就试图同“哲学空话”保持距离。

必要性和理论的必要性加以区别。理论的必要性，描述的是通过人的思想“客观上”要实现的社会变化的范畴，因此，理论的必要性能够“按照自然科学忠实地”加以考虑和预见出来；相反，实践的必要性描述的却是完全不同的社会变化范畴，这些范畴要借助于人的意志和意识来实现，并不是“客观地”就能得以实现，因此它们只能用客观的可能性条件来预言[①]。这时，在根本不考虑以这种理论为出发点是否能够深刻地发展“唯物”辩证法的地方，实践的必要性和理论的必要性的混淆，会成为解决问题的死胡同（Aporie）。波皮茨就是这样研究历史发展进程的必要性的。他说：“人类为何不应该更深地衰落下去，为何人的水平不应该始终是同一个水平？”[②] 他接着说：“无产阶级是必须决定社会发展的一个事实，但为何采用革命的解放手段？”[③] 尽管无产阶级是可能的，也许是唯一的革命承担人，对此，人们可以根据可能性的条件的科学分析，来判断或者进行争论。但是，进步和革命的“必要性”是一种实践的必要性，而不是理论的必要性。否则，历史的辩证法就不是历史的，也不是偶然的（auch nicht kontingent），并且，认为马克思无疑把黑格尔的逻辑学作为他的批判的前言的见解，是有道理的。面对这一前提，一切经验分析都成了纯粹的结论和后记，剥夺了这些经验分析的真正的证伪力量。

哲学占有的结果

把马克思所设想的辩证法与黑格尔的辩证法错误地等同起来，产生了两种结果，一是把马克思主义的“哲学”同马克思主义的科学要素相分离，二是在把马克思的批判归结为黑格尔的哲学时形成的、大量的神学解释。

1. 舒姆彼德（Schumpeter）：马克思主义中所谓的哲学要素和科学要素的分离

伊林·费彻提醒人们注意这样一种批判性的解释，这种解释就苏联正统的马克思解释者对他们的西方同事们的“哲学”解释的态度而言，其倾向

① 区别这两种“必要性”在《神圣家族》和《德意志意识形态》中当然还是自觉的，后来，特别是在《资本论》第1卷的前言中和第1卷的结语中，这种区别就不见了，这是受了恩格斯的形而上学意义上的“唯物主义”的影响，而且不是最后一次。

② H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第99页。

③ H. 波皮茨：《被异化了的人》，巴塞尔，1953，第99页。

是典型的。卡尔·莫尔夫（Carl Morf）东德《德国哲学杂志》中写道："早期马克思阐述的人道主义的重新发现……成了众多西方马克思解释者们的主要愿望，这一现象绝非偶然。如果说……早期著作的马克思应该是'真正的马克思'，那么，必然的结果，就是贬低马克思的后期著作和后期著作对马克思青年时期的哲学人本学著作的修正。"①

如果斯大林主义的哲学代言人不喜欢马克思的早期著作，因而把他们自己学说中的"原始的人道主义"加上引号，我们就应该毫不犹豫地检验他们的观点。因为在哲学概念，即哲学在扬弃（消灭）自己时所形成的意识，以及在这种意识的推动下所形成的历史辩证法的局限性都不能得到明确理解的地方，就不会有对马克思主义批判的准确评价。在黑格尔和马克思的精神史联系导致了黑格尔和马克思的混淆（至少是他们的辩证法的混淆）的地方，人们就把哲学和科学的古典关系理解成基础和奠基者的古典关系。因此，被解释成为一种哲学的马克思主义，在它对哲学的要求中，就可以充分地作出决断，并且可以把它的科学成分的讨论与它的哲学要求相分离。

例如，波皮茨就明确地谈到了把国民经济学的范畴还原为人本主义的范畴。麦茨克是回到人的行为的原始的、基本的层面上来理解经济事实的。他不同意这样的观点："物质享受的起源就在于人自身具有'财产'和'财产欲'……有人认为，同马克思批判地发现异化相一致的，并不是真正积极的人本学思想……这是错误的……"② 马克思所说的私有制不是从"占有欲"的范畴中推导出来的，资产阶级社会的独立性，也不是马克思在政治经济学批判的形式中所说的那种独立性。

恰恰相反，因为哲学知道自己也是应该批判的社会的表达，所以社会的科学分析不能用哲学来解释：哲学的结论只能批判地加以解释。因此，如果兰特格列勃不是把马克思提出的问题作为政治经济学的问题，而认为只有在哲学的层面上才能充分理解③，那么，他在方法上一开始就否认的东西，也就是马克思主义批判的"唯物主义"所指的东西，即真正的、在传统的科学论中不为人们所认识的哲学和经济学的关系、批判和社会科学的关系。此外，马克思主义的科学解释者的做法同哲学解释者的做法是相应的和互补的。长期以来，自

① 见C. 莫尔夫在《德国哲学杂志》1955年第4期，第527页等中的论述。

② E. 麦茨克：《马克思早期理论中的人和历史》，载《马克思主义研究》第2卷，第10页。

③ L. 兰特格列勃：《论黑格尔、马克思和恩格斯的辩证法》，1956年3月在天主教学研究会马克思主义委员会上的讲演报告记录，第39页。

《巴黎手稿》被发现以来，在马克思主义的“科学”要素被忽视的情况下，哲学把马克思主义完全归属于哲学史；这样，经济学和社会学在同马克思主义的政治经济学批判的辩论中，就为自己划定了范围。

奥本海姆（Oppenheimer）就是这样把政治经济学和纯粹的经济学对立起来的，这就是国民经济学家今天普遍理解的“纯理论”；“纯理论研究的是存在联系的非价值的（wertfrei）问题”[①]。当社会学家们精心地把马克思主义的“哲学要素”排斥在他们的观察之外时，他们也试图把社会学理解为“纯理论”。舒姆彼德就是这样做的；他把马克思相继作为“预言家”，作为国民经济学家和社会学家进行了深人的研究[②]。在最近的马克思主义的社会学的讨论中[③]，这种把马克思的科学和非科学的要素加以分离的做法，大大超过了舒姆彼德的仍然是历史的观察，导致了客体概念层面上的正式模式的构成，它促使马克思考虑下述问题：社会关系应当被描写成局限在“不依赖于历史的永恒的自然规律之内的事情，于是，资产阶级关系就被乘机当做社会一般的颠扑不破的自然规律偷偷地塞了进来”[④]。

把马克思主义解释为纯哲学的第二个解释，是哲学还原中残存的、超越了哲学本身的神学解释。

波皮茨在把辩证法的表述公式与时代批判的非理性的核心相联系上（他的著作的副标题是“青年马克思的时代批判和历史哲学”），正如他自己表达的那样，下了很大工夫。他说：马克思的“抽象的论证是来解释他直接在具体的情况中和通过具体情况所获得的信念的”[⑤]。波皮茨明确表示，他想把这种“信念”理解为宗教范畴。波皮茨说：“马克思的末世论信念——新的共产主义社会，能够克服他所看到的人的危机，就是答案。马克思的劳动幸福论就是答案……”[⑥] 用现存的社会关系的观念去衡量现存社会关系的非理性的方法，以异化的实践的必要性为出发点的方法，预见不能自圆其说的哲学即将到来的末日的方法，当然必定是非理性的，并且似乎只有用宗教范畴才能理解；在这个时候，（马克思所说的）哲学自身的无节制性就根本得

---

① Hans Peter：《马克思的政治经济学》，载《共产主义制度下的人》，图宾根，1957，第 24 页等。

② J. A. 舒姆彼德：《资本主义、社会主义与民主》，第 2 版，伯尔尼，1950，第 15 页等。

③ 参阅 R. 达伦多夫《工业社会中的阶级和阶级冲突》，斯图加特，1957。

④ 见马克思 1859 年对他 1857 年所写的《政治经济学批判》导言的论述。

⑤ H. 波皮茨：《被异化了的人》，第 104 页。

⑥ H. 波皮茨：《被异化了的人》，第 165 页。

不到反思。谁如果认为马克思的辩证法和黑格尔的辩证法是一回事，谁就必然对神秘化产生怀疑，因为他最终会相信，历史的辩证法同绝对主体的逻辑不相适应。兰特格列勃和麦茨克也反对“过分提高马克思主义的整体解放要求中的现代主体性；按照这种解放的要求，人把自己包括在他的自我再生产过程中，并且必然成为无限制地行使权力的原料”：不能被占有的东西，将永远被排挤。兰特格列勃和麦茨克在批判“技术女神”中以及在得出的结论上同霍姆斯相一致，即他们都认为，马克思主义从一开始就具有的、对于作为纯哲学的哲学的过多的、哲学上没有被理解的东西，只能被理解为末世论的世俗化。罗维特（Löwith）在其著名的著作中认为，末世论的世俗化，是解释整个历史唯物主义的钥匙。他从体系上把历史唯物主义解释为犹太—基督的救世论的假形态[①]，过去，人们并不经常谈论“现代主体性”意义上的形而上学；今天，对马克思主义所作的神学解释，却成了人们处处都能听到的话题。这种解释曾经是宗教社会主义者——新教的保尔·蒂里希（Paul Tillich）和埃都阿特·海伊曼（Eduard Heimann）以及天主教的蒂欧多·斯坦因毕竭尔（Theodor Steinbüchel）的领地和权力。

从公正的立场上看，这种自我认识令人吃惊；宗教界就是用这种自我认识，要求把历史哲学还原为犹太教和基督教的末世论模式[②]。在世俗化过程还没有被理解的时候，把历史唯物主义解释为救世论的一种世俗化形式，并不说明任何问题[③]。对马克思主义所作的这种解释，没有对马克思主义哲学解释中没有展开的，因此导致了神学解释的残余提出问题。而是用得到了理解（Begriffenhaben）的假象代替为理解概念所做的努力。这是精神史的假象最能发挥作用的形式：精神史的假象能把某种东西按其意义与一种类似精神的隐蔽的形态相联系的一切东西，都说成是已经理解的。我们认为，马克思的辩证法，除了其本质与黑格尔的辩证法的本质的同一性之外，还有超过黑格尔的辩证法的东西；这些东西作为哲学未解决的和非理解的要素，同神秘的或宗教的非理性要素有联系。同时应该指出的是，辩证法的概念是从未被理解的要素的关系中产生的。因此可以说，世俗化的范畴具有退却的意义；它不是详细阐明问题，而是阻挠说明问题。

---

① K. 洛维特：《世界史和基督教》，斯图加特，1953，第 38 页等。

② 参阅新近问世的 R. C. Tucker 的《卡尔·马克思的从哲学思想到神秘主义思想的发展》，慕尼黑，1963；《卡尔·马克思的哲学与神秘主义》（英文版），剑桥，1961。

③ H. Blumenberg：《历史的非法性范畴批判》，载 H. Kuhn 和 F. Wiedmann 主编《哲学和进步的问题》，慕尼黑，1964，第 240 页等和作者的《近代的合法性》，法兰克福，1966。

2. 实践理论对纯哲学的"大量的"神学的和宇宙学的解释（法国天主教左派和恩斯特·布洛赫）

对马克思主义的"哲学"解释的结果，不仅是把马克思学说的哲学要素与经济学要素分开，不仅是哲学上似乎尚未展开的、大量的神学解释。对马克思主义的"哲学"解释，还决定了马克思主义赖以被占有的基础。这就是说，在这个基础上，人们可以以不同于哲学史的研究，旗帜鲜明地把马克思主义作为马克思主义哲学来占有。占有马克思主义的第一种主式，是用世俗化的观点，依据对马克思主义所作的神学解释为自己作辩护。在它看来，马克思主义是圣礼（Sakramente）的合法辩护士；马克思主义的范畴永远是有效的，现在要做的工作仅仅是让人们在天启的范围内了解这些范畴的宗教意义。马克思主义成了双重意义的。这种学说的内在意义的一种宗教的先验论，看来是由基督教和马克思主义组装而成的一种学说。它在法国的代表人物是 Maudouze 和 Duserre，并且这种学说正在工人牧师中扩散。

此外，1948 年，人们也在意大利组建所谓的基督教共产主义（chrétiens communisants）。伊林·费彻对这个组织的纲领作了很好的总结：①资本主义是当今社会的唯一的基本灾难；②马克思主义按其本质不是无神论；③教会以其现今的社会状况是资本主义世界的一部分；④共产主义符合历史的思想，因此，基督教徒不能成为反共分子，他不能去强化教会和资本主义的灾难性的结合[①]。这些天主教徒是怎样接受了历史唯物主义的正统学说的，又是怎样同时揭示这种学说的意义的，让·拉克（Jean Lacroix）在他的报告中明确地作了如下的结论："……如果矛盾是进步的真正动力，那么，人们怎能认为，矛盾似乎已从地球上的人类中消失？一种纯直观的哲学，一种整合性的哲学是一种永恒的哲学；辩证的哲学是承认否定中包含着肯定的哲学，辩证的哲学是一种尘世（Zeitlichkeit）哲学。辩证地看，时间和历史是同一性的概念……毫无疑问，人类当前的任务，就是为反对自我异化而斗争。但是，这一斗争何日停止……人们怎能把一种完全超历史的（transhistorisch）理想，想象为一种包含在历史中的理想呢？……马克思主义为我们塑造了新型的人，我们应该成为这种新型的人，以便去了解他、热爱他，去实现他的真正意图……我们应该正确地认识这种伟大的、能够创造出丰硕成果的、给

① 《马克思主义研究》第 1 卷，第 199 页。

人留下深刻印象的新型的人；我们有权利让这种新型的人在最重大决断的领域中去反对神的经验。”[1]

旗帜鲜明地占有马克思主义的第二种形式，是试图不用神学，而是用认识论和思辨去弥补在哲学还原中一直没有得到解释的那些要素。这种占有形式的功能同神学辩护是一样的：马克思主义的范畴甚至在这里也始终是有效的，不过，马克思主义的范畴的形而上学意义，只有在思辨的宇宙学的框架内才能看清楚。第一种占有形式是把宗教和马克思主义组装在一起；第二种形式则是把马克思主义和自然哲学组装在一起：“没有马克思主义的宇宙学，就不会有马克思主义的人本学；这是合理的结论。”[2] 布洛赫结合青年谢林[3]的有关论述发展了这种论点，并非偶然；布洛赫首先把自然哲学和他从费希特的知识论中所获得的先验哲学相联系。这就是说，布洛赫关注的问题是：“萌芽状态中的”历史思想，自由王国的建立，是否可以不具有涉及人的历史的自然史的基本意义。因为布洛赫反对（尽管并不明确）谢林的唯心主义解释，即“自然的伊利亚斯”（Ilias der Natur）已经完全回到了“精神的奥德赛”（Odyssee des Geistes），并走完了他的路。

相反，“唯物主义”解释，是以探讨历史中的广延的时代结构问题为出发点。历史可以用类似于黎曼（Riemannsch）的四维空间来考虑。布洛赫致力于灵活的时代概念，首先是解决在非辩证的观点下所设想的进步的难题。

正如宇宙中的物质的不同分布和运动，使得相对论的不同于欧几里得的可变格律学成为必要那样，与历史的物质分布和具体目的（Zielinhalt）相一致的可变的时代的格律学（Metrik），应当相应的被引入历史唯物主义的元历史中（in die Metahistorie）。不同文化的协调一致的进步，要求“历史的时代路线（Zeitlinie）中有一个补助空间（Raumzuschuss）”。同一种文化的不同时期的特殊倾向，不应该理解为精密计时计的区别，而应该理解为时代内涵（Zeitsinn）中的密度区别。这尤其适用于石器时代以来的百万年以前的文化史同数千年以前的文化史的关系。布洛赫在其著作中写道：“如果时代只存在于发生了某种事件的地方，那么，在很少发生事件或者只是极其缓慢地发生某种事件的地方，时代是怎样的呢？或者，难道只有自行排列的和自

---

① 让·拉克：《马克思主义的人》，载《马克思主义观点中的人和基督教观点中的人》，Offenburg/Baden，o. J.，第40页等。

② 恩斯特·布洛赫：《进步概念中的差异》，柏林，1956，第42页。

③ 参阅哈贝马斯对恩斯特·布洛赫的研究《马克思主义的谢林》，载《哲学的和政治的形象》，法兰克福，1971，第147页等。

身几乎没有什么变化的那个序列真的作为‘历史的’序列中相同的序列，才能继续吗?"[1] 尼古拉·哈特曼对涉及时代范畴的维度和外延所作的区别，都被布洛赫说成是无效的。另一方面，似乎也不允许把自然史的通货膨胀时期（Inflationszeit）说成是文化史的货币时期（Geldzeit）的没有生命的物的空的时期，好像一个虽然是在周期性地运转，但实体上是完整的，另一个虽然直线前进，但实体上是不完整的。"很清楚，难道人和人以及人和自然没有连续不断的关系？难道人和自然力及其规律，和一切自然美的问题以及蕴藏在自然美中的自然神话没有关系?"[2] 牛顿和歌德（Geothe）都以各自的方式进一步表达了人和自然的这种双重关系。因此，布洛赫在这篇著作中得出了下面决定性的结论："巨大的自然构造首先是一个大舞台，在这个舞台上与其相符的戏剧还没有在人类历史中上演，人的历史存在和意识，似乎早就是整个自然存在已经睁开的眼睛。自然的存在，不仅存在于我们的历史之前和承担着我们的历史，而且，我们历史的大部分，永远存在于自然的存在中。"[3]

如果读一读布洛赫对进步概念所作的这一简短论述［这一论述是他对自己前不久发表的主要著作[4]的解释，特别是对这部著作（上卷）的重要章节——第19章的解释］，那就能体会到，这是他对"马克思主义宇宙学"的要求。毫无疑问，这是他对马克思主义所作的结论性的"哲学"解释。在布洛赫看来，人的自然化和自然的人道化的准则是关键，即没有自然的新生就没有社会的革命。正如在以撒·路利亚（Isaak Luria）的犹太神秘主义哲学中那样［这种神秘主义哲学的动因经过奥廷格（Oetinger）影响了谢林，又被谢林引入了"官方"哲学］，在这里，自然和人类在同一范围内成了灾难的构成部分和救世史的拯救诺言；救世史的时代标明"世界"在其总体的意义上，在宇宙和自然的意义上的没落和进步。人类的历史成了自然史的一部分。[5]

甚至，在人们不是在哲学的自我消灭的观点下和通过实践使哲学变为现实的观点下，而是在"迄今为止的哲学前提下"解释马克思主义的地方，

---

① 恩斯特·布洛赫：《进步概念中的差异》，柏林，1956，第34页。

② 恩斯特·布洛赫：《进步概念中的差异》，柏林，1956，第38页。

③ 恩斯特·布洛赫：《进步概念中的差异》，柏林，1956，第38页。

④ 恩斯特·布洛赫：《希望的原理》，法兰克福，1959。

⑤ 辩证唯物主义的"物质"通过鸿沟与这种宇宙起源论的自然主义的"自然"相分离。参阅 A. 施密特《马克思学说中的自然概念》，法兰克福，1962。

马克思主义能够作为马克思主义被占有；但付出的代价，却是把马克思主义的要素（这些要素在末世论的哲学解释中并没有展开）作为末世论来解释：这种大量的、非理论的解释，从神学上可以在人类救世史的框架内、从宇宙学上可以在宇宙救世史的框架内得到说明。在这两种解释之外，仍有可能将马克思主义中超越了纯哲学的东西保留给理性无法进一步解释的“决断”领域，并把这些东西说成是“伦理的”。在这种情况下，马克思主义当然丧失了它真正的、历史哲学的维度，并且成了一种革命的人本学。

马克思主义中的实存主义尝试

1. 把马克思主义还原为革命的人本学（萨特）

萨特和马克思都认为，哲学并不想让自己成为革命的努力的附注和补充，而愿意成为这种努力本身的一部分[①]。然而，萨特和马克思不同，他从哲学的内在性出发来理解这一决定性的观点，因此得出了哲学与革命相同一的观点：哲学，作为自由的实现，本身就是革命，并且是革命的理论说明。反过来，工人的第一次革命行动（“在参加了革命政党的工人的最初计划中”）早已是一种哲学行动，因为任何改变世界的计划（Projet）都同以世界的变化为出发点去揭示世界的观点密不可分。[②] 这种不引人注目的偏离，就在于不把哲学理解为革命实践的前言，而是理解为它自身；这就成功地把马克思主义和萨特对马克思主义所作的解释区别开来。马克思的理论努力的目的是，既对革命实践的历史和社会的可能性条件进行分析，又要用历史的和哲学的方法，从现存社会的矛盾中推论出这个社会的概念，同时也推导出他的批判标准和批判实践的活动的观念。相反，萨特则把革命偶像化为哲学自身的活动。只要哲学不能完全在〔自由的〕“实现”中展示自己，它就更竭尽全力表达自身这种实现：“因此，革命的哲学家就要努力提示革命行为的伟大命题，并把这些伟大的命题表达出来。”[③]

① J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，载《境遇》，Reinbek，1965，第 247 页等。此间，萨特通过接受黑格尔的观点改变了他的“人本主义”观。参阅《辩证理性批判》，巴黎，1960，德文版，Reinbek，1967；也可以参阅他的《马克思主义和实存主义》，Reinbek，1964。

② J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，第 59 页等。

③ J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，第 60 页。

哲学和革命的同一性，导致了作为革命的人本学的哲学的自我解释。哲学是在行为的规定中解释自己，发展自己；哲学在行为中作为自由，即作为革命实现自身。革命的哲学总是不受现存情况的制约，同时把这种不受制约的可能性解释为全部实存的可能性："假若革命应当是可能的，那么人必须具有实际的偶然性，并且必须通过自己的实践能力，为未来做准备，必须与事实不相同，因此，也必须用自己的实践能力战胜现实，使自己从当前的境遇中摆脱出来……因为它（革命者）也是人，做的是人的工作，所以，人必须把他摆脱境遇的这种能力赋予任何人的活动。"[1]

这种革命哲学关心的，不是一个具有既定解放意图的、一个既定社会的可确定的革命，确切地说，这种革命哲学关心的东西是在每一个既定的革命中不断重复的东西，是人的实在的基本特征——超然存在（Transzendenz）。因此，革命的哲学能够不考虑世界史，抽象地表达每一个可能的革命：人的生存是偶然的，因此绝不能通过天意来论证；因此，人所建立的任何一种制度都能够被其他制度所超越；在一个社会里行之有效的规范系统，反映着这个社会的构建规律，并且试图维护这一构建规律；这一规范系统最终能被另一种被发现的规范系统所超越，而后者又将是新的、革命化的社会的表现。革命本身，连同它的诸种条件，标志着真正实存的正式结构。在这种实存的结构中，人证明自己是一个自由的人。但是，这种实存的结构似乎还不是人能够在其中自由生活的革命化的状况。革命没有获得任何东西；革命是毫无结果的，总是重新毁于自身的自由。这是革命哲学的普遍公式（Generalformel）。萨特在《唯物主义和革命》中写道："有一种人，有一种无法论证和偶然的现象，这种现象由于自身的发展状况丧失了自己的平衡；革命者的任务，就是在这种现象的现今状况的彼岸，为它找到一种比较理性的平衡。"[2] 这个公式不仅表达着：如果革命的"实存"条件是确定的，那么，革命就能不依赖于既定的历史趋势和这些趋势的概念来实现；革命不能不得出的结论是，要用协议（konventionell）来设定"理性的平衡"标准，以及既不能从既定的历史情况的分析中，也不能从一般的情况中，即人道主义的状况中，推论出"理性的平衡"标准；它也要求任何一次革命重新使用和尽量使用遭到破坏的和必须重新建立的平衡，把这种平衡作为自我解释的模式，即使革命没有连续地为理性秩序的建立作出实际贡献。因为革命作为实

① J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，载《境遇》，Reinbek，1965，第103页。
② J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，载《境遇》，Reinbek，1965，第69页。

存的自由要为革命的思想全力以赴（持久的抵抗运动），而只有在这样的前提下，即在“相互对立的、试图相互物化的自由的多元论”是“绝对的和不可克服的前提下”[①]，才保留自己的思想。一种为了自身的解放而获得了自由的社会观念，被贬低为坏的乌托邦，被贬低为神话，贬低为最准确的苏尔（Sorel）[②] 神话；萨特想把斯大林主义作为这样的神话来揭露。

萨特的《存在与虚无》的非历史辩证法和马克思的生产力和生产关系的历史辩证法之间的对立，早就引起了萨特的批判者的注意[③]。以批判的观点为出发点，梅洛·庞蒂（Merleau-Ponty）试图以社会和历史的辩证法来克服萨特的“孤独的个人”的辩证法。梅洛·庞蒂不同于一切其他的“哲学”解释者，他的批判是准确的；依据他的批判观点，马克思主义专门提出的问题是可以认真对待的，例如经验上是可靠的历史哲学问题和以“最终的”哲学形态出现的全部社会理论。

梅洛·庞蒂对萨特的批评是：“在人和物中，只有意识是糟粕。”[④] 萨特未能把握住社会状况的客观性，他所把握的是没有物也没有人的社会状况。梅洛·庞蒂在冲破笛卡儿的孤独的人而走向共处中的人时重新发现了这个客观性领域。他以他所获得的认识为出发点，批评革命哲学的孤立的先验性，认为这是一种毫无根据的持续创造（création continuée），是一种历史的不可思议的决心（fiat magique），并且认为，萨特的自由介入（liberté engagée）是一种表面“介入”（engagierte）。只要在行动中形成的主体性和具体的主体不能同时在自己的社会起源和历史起源中得到人们的理解，它就要在连续的行动中倾其全力，以求获得理解。这里我们感兴趣的当然仅仅是，梅洛·庞蒂是怎样与萨特相反，通过为实存主义的革命哲学重新赢得历史哲学的联系和维度，从而把实存主义的革命哲学变成了马克思主义理论，即怎样把实存主义哲学变成了真正重复早期马克思的马克思主义理论的。

---

① J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，载《境遇》，Reinbek，1965，第 101 页。

② Sorel，Agnès（1422～1450），法国神学家，他的言论对当时的法国皇帝影响很大。——译者注

③ 参阅 R. 阿隆（Raymond Aron）《实存主义和马克思主义》，载 *L'homme*，*le monde*，*l'histoire*，巴黎，1954，以及他的 *L'opium des Intellectuels*，巴黎，1954；德文版，1957。从苏联正统的观点出发，G. 卢卡奇在其著作《实存主义还是马克思主义》（柏林，1951）中，批判了萨特的“主观唯心主义”观点。

④ M. 梅洛·庞蒂：《辩证法的探险》，法文版，1955，第 186 页；德文版，法兰克福，1968；参阅 R. W. Meyer 对此所做的出色研究《M. 梅洛·庞蒂和法国实存主义的命运》，载《哲学评论》Ⅲ，3/4，第 1 页等。

2. 用实践观点把马克思主义重建为历史哲学（梅洛·庞蒂）

在梅洛·庞蒂看来，马克思主义的本质就是这样一种观念：历史有其思想和意义；当年历史只是在人创造了自己这一点上“有”其思想和意义，因此，历史的思想和意义，如同历史一样，是偶然的（kontingent）。“历史不按某种模式起作用，恰恰是历史的思想和意义的降临。”[①] 历史的思想和意义，不是预先由一个绝对的主体，在历史中但不是历史地，发展着的主体的逻辑决定的，而仅仅是由人决定的；人要么能把握和实现这一思想和意义，要么不能把握这一思想和意义，即在把握这一思想时招致失败。

假如主体间性的真实性和完整性（die intersubjectivé authentique），假如那种被科叶夫“唯物主义地”改换成的黑格尔的普遍的自我意识，即“另一个自我中的自我的确定性知识”，只能用人的意志和意识来获得，并且不是盲目地赐予他们的，而是通过他们的头脑，那么，实际上，历史的偶然性（Zufälligkeit）不是历史的逻辑错误，而是历史条件的错误。历史的逻辑永远无须“形而上学的保证”；历史的逻辑依赖于人的行为，依赖于人的理性。这里所说的“理性”已经不是真理本身，而是有待形成的真理（vérité à faire）所要求的方法。这就是说，能够建立的真理，已经不包含在哲学的理性中；确切地说，理性和真理需要以实践为中介。理性历史地在一个对它来说是异己的媒介中进行自我反思。

梅洛·庞蒂把马克思的基本原理“把哲学变为现实的唯一方法——摧毁哲学”作为他自己的哲学基础。在历史的逻辑，在任何一种可能的历史哲学的条件永远无须形而上学的保证的地方，历史哲学就不再是哲学的；确切地说，历史的逻辑将成为实践的批判的序言（Prolog）；实践的批判序言，将历史哲学连同全部历史的逻辑交给它自己的逻各斯（Logos）处理。这就是梅洛·庞蒂所代表的马克思主义的没有完全可供实验的梦想的实验思想。他用这种思想放弃了（quittiert）历史的神学观。梅洛·庞蒂不再按照一种神秘的思想来研究实验性的历史哲学；历史哲学用制造神秘的思想来挽救这一思想。严格地说，“没有”思想（Sinn），只有荒谬思想（Unsinn）的不断消除。不管实验、革命是否成功，不管人们是否认真做这些事情，固定不变的始终是：“革命事件总是偶然的（contingent），在任何形而上学的天国里，

---

① M. 梅洛·庞蒂：《辩证法的探险》，法文版，1955，第27页；德文版，法兰克福，1968。

没有一处写有革命的日期。”[①]

当梅洛·庞蒂把革命从萨特的飘忽不定的不可思议的决心放回到大地上，放回到历史决定的具体社会的状况中后，他惊奇地发现，理性的参与（rationalité engagée），始终囿于有待实现的真理的表面的誓言中。虽然理性成了真理，但不是先验哲学意义上的真理；不是“先验哲学的”真理，同能够对革命的现实条件作出可靠陈述的科学没有关系。

梅洛·庞蒂和马克思一样，在规定哲学和实践的关系时，没有规定哲学和科学的关系。因此，梅洛·庞蒂在构想革命的可能性条件时陷入了正统之中。

他对青年马克思的推论所作的简单假设是：无产阶级的确表达着人的状况（condition humaine），因此，无产阶级实际上预见了它所提出的真理，因此，无产阶级能够在无产阶级革命中从实践上把这种真理变为现实。无产阶级的“使命不是天赋的，而是历史赋予的。这就是说，无产阶级是根据特定的历史状况来考虑自己的作用，它将通过人来认识人”[②]。这里，尽管“使命”的偶然性（Kontingenz），尽管命定的和历史的使命之间的差别，尽管具有形而上学保障和没有形而上学保障之间的差别得到了强调，但是，任何地方都读不到关于这种无产阶级的使命和历史的格局的论述；任何地方都读不到有关从经验上，或者从其他方面证明无产阶级有资格成为革命的承担者的论述。

在我们看来，梅洛·庞蒂不能充分地规定科学分析在与实践相关的哲学批判的框架内的独立意义，因为他的学说最终不能同“迄今为止的哲学前提”相分离，特别是不能同哲学的宗教前提相分离，即不能同哲学必须自己论证自己这一观点相分离。因此他把历史的思想理解为有待实现的真理的企图，以这样一种努力而告终：这种努力以胡塞尔的思想起源的形式，用先验的和本体论的观点来解释理性的起源。然而，一旦历史的代数学（Algebra）通过历史性的代数学的途径（至于是否同青年海德格尔和老年胡塞尔走的是一条路，这里无关紧要），同时被发现和得到解释，历史将重新获得一种思想，即使不从绝对主体的逻辑学那里获得，也会从有限主体的主体性那里获得，而这种主体性在历史中恰恰凌驾于历史之上。

---

① M. 梅洛·庞蒂：《感觉和非感觉》，巴黎，1948，引文摘自 R. W. Meyer 的《M. 梅洛·庞蒂和法国实存主义的命运》，载《哲学评论》Ⅲ，3/4，第 155 页。

② M. 梅洛·庞蒂：《人道主义与恐怖》，巴黎，1949，第 20 页；德文版，法兰克福，1966。

随着人的生存的历史性而构成的、只有从现象学或者从实存上才能把握其起源的思想，只有在历史按其本质来说是一种精神史或者一种思想史的前提下，才能同现实历史的思想有某种联系，这种精神或思想首先寓于哲学中，并且通过哲学传授给时代。后来，历史思想的解释转化为文本的思想的解释和对文本理解的先验的可能性条件的解释。于是，历史哲学立刻成了（基本的）本体论，并且成了任何一种历史本体论难以解决的问题。当历史不是为了哲学的自我解释的目的，先验地（a priori）被理解为一部"内在"史，一部哲学史和精神史，至少是一部语言的精神史时[①]，先验的分析，永远也抓不住现实历史过程的思想，不管这种分析是否把思想的起源作为意识的构成或实存的构成来研究。

对思想问题的分析，只有当它是从既定的、历史形成的社会状况中来理解这一出现和消失在其中的社会状况的问题时，它才能进入历史思想的维度[②]。正如我们看到的，梅洛·庞蒂是在他的学说的内在矛盾上失败的，这就是说，他既想把历史思想的偶然性意识（das Bewuβtsein von der Kontingenz）作为有待形成的真理加以发展，但同时又想先验地对其加以解释。当他按照思想的可能性条件，先验地反问时，他却忘记了历史的思想只能从实践上来建立和"挽救"；并且忘记了：假如历史的思想能够"论证"的话，那就必须按照这种实践的可能性条件，即必须历史地、社会学地提出问题。

在对马克思主义进行哲学解释，并且接近于马克思主义的"实践"意图的人中，除了梅洛·庞蒂之外，几乎没有第二人；但他最终并没有成功，这一事实再次说明，对马克思主义进行解释十分困难。为了克服这种困难，为了能与哲学批判的规则相一致，一方面必须考虑解决困难的内在程序，即当矛盾必须加以解决时，为了理解一种学说，就要在这种学说的前提下来理解它，只有这样才能凌驾于这种学说之上。另一方面，对马克思主义的进一步批判，在这种情况下就更加困难，因为马克思主义反对这种批判简单地用它的对象来分割哲学解释的重要前提；这就是说，真理只能在哲学自身的确定性中来解释。

走出这一困境的路当然是有的。人们可以把马克思主义的要求，即同时是社会的理论和改变这个社会的理论的要求，转换成学院哲学提出的相同的

① 存在史就是指存在与怀念这种存在的联系，与语言所"表述的"想象和思维领域的联系。

② 凡是涉及本体现象的历史思想，只能用本体论的观点来理解。关于这种观点，参阅我在后面关于海德格尔的论述。

问题，以便以此为出发点来推导马克思主义是否能比其他理论更好地解决这一问题。假若这样做是有意义的，那么，马克思主义的要求就成了这样的要求：它能够规定和说明经得起经验检验的历史哲学的可能性条件，并且自己就是这样的历史哲学。这是最晚自维科以来，哲学的体系问题。在哲学体系的问题上，马克思主义证明自己是有效的，这是处在两难处境中的哲学批判的合法性要求，它不想用超验的方法处理哲学的体系问题，但最终未能从内部来（immanent）解决这个问题。

对历史的思想和意义问题的典型回答和
历史唯物主义对这一问题的回答

首先我们来简短地回顾一下解决历史哲学问题的五种典型尝试。[①] 能够对历史迄今为止的进程——从起源到对未来的观察——加以解释的“历史的思想”，在基督教的学说和与此相关的历史神学中，以及在神学家 Joachim von Floris 和 Bossuet 的救世计划中，都有论述。既在历史之中，又凌驾于历史之上的基督教的上帝，能够揭示历史的思想，因为他能够做他预言的事（intellectus archetypus）。对历史所作的这种神学解释，由于宗教的可靠性根本无须经验的可靠性；世界史在基督教里，更多的是解释，而不是论证。

当历史的思辨解释——这种解释从维科开始，赫尔德和席勒（Herder und Schiller）、费希特和谢林接受了这种解释；黑格尔完成了这种解释——改变了神学的动因时，世界史的神学解释就起了变化。这种思辨解释把神意转化为人类的“自然意图”，把不可研究的神的决断（Deus absconditus）变成了绝对主体的、与先验相通的逻辑学。历史的“计划”从主体的逻辑中被推导出来；而主体在历史中实现自身，并在得到了发展的（黑格尔的）哲学中有自己的自我意识。思辨的推导，不仅要求本身没有矛盾，而且也要求在回答历史实际进程中的问题时不出现矛盾：思辨的推导也不需要严格意义上的经验的可靠性，需要的是事后同发生的情况相一致。为了解释的目的而叙述的世界史，被为了论证目的而建立的世界史所代替。

康德走的则是另一条路。理论理性和实践理性的分离（任何地方都看不到有关二者正确联系的论述），使他在阐述历史时令人遗憾地将科学观察的理性和道德行为的实践相分离。从道德经验中，他获得了对历史思想的信念；他

① 这里，我们只能进行简短的回顾。

从实践理性的原则中坚信，历史的基础是理性变为现实的观念；换言之：世界公民的社会（地球上的上帝王国），是人类的属性。另一方面，理论理性的界限阻碍了我们真正（即完全）能够懂得我们认为是一种自然意向（Naturabsicht）的东西。因此，历史进程的构想始终是假想，机构的可能性的设想和有效准则的设想，在世界公民社会的和永久和平的观念下，始终是实践的。历史的起源，作为假想只能推测，历史的目标，作为观点只能构想。在这种情况下，世界史的实际进程，我们没有任何经验；我们必须做的事情，是被迫从世界史中推导的。（实践）理性，是从自身来认识应该发生的事情；一种经验的论证，一种证明，不仅不必要，而且根本不可能。[①]

和康德一样，现代的、实用主义的历史哲学（pragmatische Geschichtsphilosophie）也否认通过有限的理性的先验的回溯，来获得绝对理性的逻辑，以及因此获得制订世界史的计划的可能性。但是，当康德让科学说明假想，让历史哲学说明实践观念时，现代的、实用主义的历史哲学，却承诺它有归纳的证明。按照斯本格勒（Spengler）和汤因比（Toynbee）的观点，历史学家在做“缺乏前提条件的”判断时，应该看到世界历史的广泛资料所揭示的规律。这里，经验在其具有证明力的前提下，终于肩负起了全部论证责任。世界史的实际过程，按意向来说，不是为解释，也不是为结构服务的；确切地说，世界史的实际过程必须告诉人们：他们从中应该得出什么结论。因为在这些结论之前，从其真正的意义上讲，并没有先验的构想。实用主义的历史哲学，也恰恰在这里发现了它的局限性；它的似乎没有任何前提条件的诸种范畴——它用这些范畴把时代和时代、文化和文化、社会和社会、前进和倒退相分离——毫无批判地囊括了它所否认的那种形式的诸种前提，毫无批判地囊括了它不能解释，但要认识和了解的那种思辨理论的诸种前提。

存在史的（seinsgeschichtlich）解释，似乎终于满足了哲学批判和经验监督的要求，却没有完全放弃神学的或者思辨的历史哲学的信念。这就是说，存在的历史（die ontische Geschichte）之前的存在史（die Seinsgeschichte）和暗中决定着存在的历史的存在史，在可能的实存条件的先验解释中，一方面被整个历史，即被人的历史性所解释；另一方面借助这样一些文本的解释得到了发展，在这些文本中，正如人们所说的，存在（Sein）本身在发挥作用。于是，如大家所知，海德格尔把前苏格拉底（Vorsokratiker）的

---

① 参阅 K. 雅斯贝尔斯《伟大的哲学家》，慕尼黑，1957，第 534 页等。

文本，以及从柏拉图到黑格尔的官方哲学的文本，最后把荷尔德林（Hörderlin）、尼采（Nietzsche）、里尔克（Rilke）和特拉克尔（Trakel）的文本，变成了虔诚思想的基础；这种虔城思想从某种意义上说“经验地”转向了黑格尔所说的经验；它研究起了存在和存在的遗忘（Seinsvergessenheit）的命运。一种历史哲学从这种哲学的历史中诞生了；因为存在的水位——哲学著作是这一水位的标志——决定着整个时代的水位：正如存在发挥着作用，所以人们在生活，在从事政治，在进行战争时，也在研究科学和技术，并且首先是研究科学和技术。“历史的思想”被先验所解释，并且同时成了经验。

然而，这种经验既不是科学意义上的经验，或者仅仅同科学意义上的经验相关联：“经验”思想的先验解释在实存的本体论中也不允许把这种思想确定为偶然（kontingent）思想。因为历史的偶然性（Kontingenz）排除历史回归到先于一切历史的、首先是解释历史的人的历史性上。这可能是海德格尔得出著名的转向（die Kehre）概念的原因：转向这一概念把实存的本体论理论同存在史的理论联系在一起。本体论的结构，“世界”的实存的构造，不断地被哲学家从存在本身方面来加以设想，并且在存在史的层面上被加以历史化。于是，历史哲学的思想失去了它的监督。因为，假如在人的历史性中建立起来的历史，又时来运转地成了一种更高级的历史，那么，此前在人的历史性中建立起来的历史又该叫什么历史呢？以及在首先是科学的经验，随后是哲学的先验分析，为了有益于“纪念”而失去效力之后（这种纪念不再能证明自身，而只能依赖于伟大的个人的素质），理解这种元历史（Metageschichte）的强制性的衡量标准在哪里？如果应该严肃对待“思想”的历史偶然性，以及对待思想的经验监督，那么从诘难中——历史哲学在人的历史性的本体论的道路上就遇到难以解决的问题——只能推导出另一种“转向”，即“唯物主义”的认识：从先验上分析的实存结构也要由现实的历史进程来决定，而不能先于现实的历史进程。甚至，历史性也是历史自身的产物，并且是现实历史的产物；现实的历史在康德的著作中被称为现象，在黑格尔的著作中被称为特殊性，在海德格尔的著作中被称为存在之物；他认为，现实的历史需要由哲学来解释。最外面的东西始终是范畴，或者，实存的历史，是第二位的历史。在黑格尔那里，这种历史不是真正意义上的历史；而在海德格尔那里当然是历史，至少是偶然发生的事情，但与科学和批判哲学没有联系，最终同幻

想没有区别。[1] 存在史的解释承诺的东西难道能真正顶替历史的和唯物主义的解释？难道它能够不用折中主义的现实从每一种典型的历史哲学的尝试中拯救各种要素，并且使之成为对经验上能够监督的历史哲学的可能性条件问题的令人信服的回答？

历史的思想对历史未来的可能性的考虑，决定着自身。当维科和维科之后的黑格尔用我们创造历史，并且已经创造出的历史论证了世界历史过程的可认识性时，康德却用相同的论证否认历史的可预见性。因为“只有当预言真理的人做出了他预先宣告的事情时”，历史的预见性才是可能的。康德和马克思从中得出的结论是一致的：只要人类作为类不是用意志和意识创造自己的历史，历史的思想也就不能从纯理论中得到确定；确切地说，历史的思想必须从实践理性中得到解释。在康德看来，实践理性是每个个人的道德行为的调节观念，因此，历史的思想只能作为观念来构想，严格地说，它对历史理论没有约束力；当康德这样表达时，马克思则认为，历史的思想在人准备从实践上来创造自己和完善自己时，理论上是可以认识的。与黑格尔相反，康德和马克思都否认他们能够认识自然的意向或者先验地依赖于逻辑学的天意。当康德默认世界公民社会的观念，把它作为具有试验性的设想，作为规范观念，但整体上又不把它提升为现实历史的认识前提时，马克思在论述历史时则宣称，愿意做（Machenwollen）是能够认识（Erkennkönnen）的前提。现实的历史过程的思想，是随着从“实践理性”中推导出的、从社会状况及其历史所具有的矛盾上看应该改变的东西的思想而得到理解，并且着眼于它在实践上变为现实的前提，从理论上得到检验而展现出来的。[2]

这同盲目的决定论毫无关系。因为理论检验和经验检验，必须用上述观点来解释现实的历史过程和目前的社会力量；这时，理论检验和经验检验或得到证实或招致失败。成功后获得的东西，恰恰是历史哲学想要的东西：它的正确性，即一种可能的革命的一切可以证实的条件的正确性，能够从经验上得到保证，而它的真理只能在实践上实现它所表达的思想中表现出来。

这一发展过程包含着两个方面。第一，历史的“思想”，如果它对现实

① “怀念”的认识方式（存在和存在史，应该为“怀念”所领悟），需要具体阐述。这里只要指出，“怀念”的认识方式不受先验批判和经验批判标准的束缚就够了。

② 在此期间，我已经注意到，H. 弗赖约的这个真正的动因已被人们所接受。见《作为现实科学的社会学》，莱比锡、柏林，1930，第 304 页。

的历史过程来说，不应该是毫无希望的、外在的、不能再作为实践理性的观念，那么它最终不能从“整个意识”中推导出来。确切地说，结构（die Struktur）——历史的思想首先是先验地从结构中获得的——必须是历史的和社会的状况的结构，必须是客观的；异化劳动——作为历史“思想”的异化的扬弃，是从异化劳动中推导出来的——作为意识的或者人的历史性的一般结构，不是先于一切历史，而是我们既定的历史状况的构成部分，或者像马克思所说的，是历史状况的“表现”。从这里得出的结论是：哲学必须放弃自我解释，并且必须认识到，它是如何和在多大程度上通过另一种东西（它当然也是这种东西）得到解释的，即它是如何通过社会实践得到解释的。第二，历史的思想（哲学把历史的思想理解为自己的思想）不能再通过反思本身，不能再在哲学的媒介中来实现，尽管哲学始终是历史思想变为现实的前提。因为，无论是实践思想中的基本理论（没有完全被纯粹的沉思所认识的基本理论），还是哲学必须被理解为历史的组成部分的这种认识（然而，哲学并没有能够成为历史的主体），都让哲学超脱自己，依赖实践。从这里可以得出结论：哲学必须放弃自我实现（die Selbsterfüllung）。唯物辩证法的“唯物主义”认识是：当哲学既不能解释自身的起源，又不能把自己的观念变为现实时，它就不再是最佳哲学（prima philosophia）；哲学只有在放弃自我解释和自我实现中才能获得它的自我意识；马克思把这种哲学称为批判。同时，它就从根本上改变了它提出的各种问题的思想和意义。理论不能用本体论的意图来研究，而只能用实践的意图来研究。哲学的基本问题不再是：为什么存在（和存在物）不是无？而是：为什么存在物是这个样子而不是别的样子？从此，批判成了要求，并且开始运作。

在这种“唯物主义”的前提下，经验上可靠的历史哲学的可能性条件似乎可以得到解释。历史哲学奋力获取的历史思想，同采用神学和思辨方法获得的这一思想相比是偶然的（kontingent）；同采用存在史的方法获取这一思想相比，在先验推论本身是历史的情况下，是历史的：异化劳动的结构，同现实的历史状况相关联，同“感知到的”元历史的存在命运（Seinsgeschick）没有关系。这就是说，哲学确定的历史“思想”，能够用历史加以检验；离开了历史的和社会学的分析——这种分析首先表述的是现实的历史过程——哲学确定的历史“思想”毫无意义。因此，历史唯物主义的基本理论，同狭义的实用主义的基本理论相比，具有能够论证和发展诸种范畴的

优越性[1]，经验要研究的材料则可以用这些范畴来说明。

只要“唯物主义”的哲学结论得不到最起码的解释，这种解释当然总是抽象的。我们只列出以下四种解释：①“唯物主义的”批判，从消极方面讲，首先应该是对作为纯哲学的哲学或者原始哲学（Ursprungsphilosophie）的批判；②从积极方面讲，意识形态学说就是从这里产生的；意识形态学说把理论与实践的统一变成了有约束力的尺子；③这样，唯物主义必须被证明为辩证唯物主义；④最后，理论与经验的关系，即哲学批判与社会科学的关系，是可以说明和解释的。

唯物辩证法问题

1. 对作为原始哲学的哲学的唯物主义批判（Th. W. 阿多尔诺）

阿多尔诺在其《认识论的元批判》的导论结尾中说：“如果说解释世界的时代已经过去，并且应该改变这个时代，那么哲学就该作告别……时代的哲学不是第一哲学，而是最后的哲学。”[2] 阿多尔诺认为，社会的现实生活过程，不是偷偷进入哲学中的东西，而是逻辑内涵的核心。在这种认识的基础上，阿多尔诺在导论中对原始哲学——哲学自古以来就把自己理解为原始哲学——作了进一步的批判。

他在书中写道：“哲学家提出的总体要求和第一要求没有中介。为了使这种要求能满足自己的概念，应该把中介作为思想的附加物加以排除，把第一要求当做不可再现的东西（als irreduktibles）来认识。但是，任何一个原则——哲学能够把这一原则当做它的第一原则来反思——如果不愿证明这一原则的偶然性，这一原则就必须是普遍的。每一个普遍的原则，作为第一原则……本身都包含着抽象性。”[3] 这同样适用于认识论，适用于

① H. 皮洛特用方法论的观点批判了这里所说的带有实践意图的唯物主义历史观的理念：J. 哈贝马斯的经验上可以证伪的历史哲学，载阿多尔诺等主编的《德国社会学中的实证主义争论》，Neuwied，1969，第 307 ~ 334 页。我认为，皮洛特制造的矛盾，以及他所得出的怀疑论的结论，可以通过建立在真理的共识论基础上的普通语用学（Universalprakmatik）来解决。参阅哈贝马斯和卢曼的《社会理论或者社会技术理论》，法兰克福，1971。

② Th. W. 阿多尔诺：《认识论批判的批判——胡塞尔和现象学二律背反研究》，斯图加特，1956，第 49 页，载《阿多尔诺全集》第 5 卷，法兰克福，1971。

③ Th. W. 阿多尔诺：《认识论批判的批判——胡塞尔和现象学二律背反研究》，斯图加特，1956，第 15 页，载《阿多尔诺全集》第 5 卷，法兰克福，1971。

具有科学形态的原始哲学。因此，康德——原始哲学的奠基人，曾经想要“反对对作为直接性的第一要求的推论，并且仍想要保留第一要求的结构形式，他放弃了对存在的研究，并且的确讲授过最佳哲学”[①]。现代的本体论，保留了自我解释的要求：“本体论想成为摆脱了强制和不可能性的第一哲学（erste Philosophie），想从第一原则中对自己作推论。本体论想从体系中获取优越性，却不愿付出代价；想从精神中重建秩序的约束力，而不想从思维中、从主体的统一性中来解释这种约束力。”当然，否认哲学具有成为原始哲学的可能性条件的唯物主义，本身也许还没有这样一种具体表述：哲学是由社会实践“决定的”，例如马克思用上层建筑和基础这一不幸图像所表述的，以及恩格斯实际上所强调的：“精神不能同给定的东西相分离，给定的东西也不能同精神相分离。二者都不是第一位的东西（kein Erstes）。二者基本上是互为中介，这使得二者都成了对最初的原则毫无用的东西；在这种情况下，如果一个人想在这种中介存在（Vermittel-tsein）中发现最初的原则，那他就混淆了关系概念和实体概念，就会把flatus vocis（空话）当做起源。中介性不是对存在的肯定性陈述，而是对认识的指导：不能满足于这种肯定性，而要具体地解决辩证法问题。中介性作为普遍原则，正如人们在黑格尔那里所看到的，它总是凌驾于精神之上；随着它过渡到肯定性，它就不真实了。”[②]

2. 意识形态学说和革命学说

为了达到理论与实践的统一，哲学必须放弃自我解释和自我实现；这一认识为批判原始哲学奠定了基础。这种认识在意识形态学说中得到了发展。重新值得注意的是，哲学家们在占有青年马克思的著作时恰恰忘记了这种学说。或者说，他们站在中立的立场上，用知识社会学的观点，把青年马克思的观点变成了既定的陈述和意识结构同既定的社会状况相适应的单纯论说。对马克思最初的意识形态观点的哲学讨论，相反却导致了关于哲学的前提的讨论。[③]

---

① Th. W. 阿多尔诺：《认识论批判的批判——胡塞尔和现象学二律背反研究》，斯图加特，1956，第30页，载《阿多尔诺全集》第5卷，法兰克福，1971。

② Th. W. 阿多尔诺：《认识论批判的批判——胡塞尔和现象学二律背反研究》，斯图加特，1956，第33页，载《阿多尔诺全集》第5卷，法兰克福，1971。

③ Hans Barth：《真理和意识形态》，苏黎世，1961；参阅 H. J. Lieber《知识和社会》，图宾根，1952；K. Lenk：《意识形态》，Neuwied，1961。

马克思称"意识形态"为现实的、历史上非常有效的抽象，不管是否现象和本质相互分离，这是个别和一般没有组合成为具体的一般；黑格尔发展了这一抽象，并且始终把这一抽象解释为意识的抽象。意识形态是实存的谬误，它以实践为基础，带有实践的后果，最终只能通过实践完全消灭。马克思把意识形态理解为独立（Verselbständigung）的范畴。意识形态在社会实践面前使自己成为独立的（sich verselbständigt），这样，它当然就更不依赖社会实践。因此，马克思把脱离了一切主观要素，进而与兴趣、才能和爱好相脱离，以及用独立的假象巩固下来的意识称为意识形态；他把哲学传统唯一信赖和对哲学传统及具有约束力的意识，称为"纯"意识。实践的独立是意识独立的基础。马克思认为，他能够用他的独立思考和分析证明，这一情况在资本主义的生产条件下发展得更为尖锐。人们虽然还在不断地生产着他们的生活联系，然而却不再只是他们自己；生产他们生活联系的，似乎还有生产他们产品的那些组织。资本的积累，资本家成功地占有剩余价值的机遇，使得中世纪哲学所说的"实在论"的东西成了历史现实；这种现实使个人成了经济范畴的化身。随着这种错误的实践形态，意识——不是它的某些表现，而是整个意识——成了错误的，即意识形态：意识既是非实践的，又是非独立的。摆脱了同社会生活过程的直接关系的沉思意识（das kontemplative Bewuβtsein），恰恰陷入了对社会生活过程的依赖。错误的实践仿佛成了意识单纯复制品的模子。沉思意识本身通过对错误的现实的——甚至是正确的——反映而成了错误的。沉思意识反映的是客观的、自发表现出来的物化实践的诸种形式；它忘记了这些自然形式已经成了历史，并且起源于进行生产的人的活动。作为商品拜物教、货币和资本拜物教，资本主义的生产过程在一切阶段上把经济范畴变成了柏拉图的物自体，并且制造了意识形态的客观假象，这种假象首先保障资本拜物教的运转：没有商品拜物教，就没有商品流通。社会科学首先是资产阶级经济学再次对这种从意识形态上表现出来的过程的反思。错误的现实直接在资本主义经济中塑造自己，间接在宗教的和哲学的表象中塑造自己；宗教的和哲学的表象，把社会现实中已经具体化了的东西（das bereits Hypostasierte）再次具体化。宗教的和哲学的种种表象，把物化现象完全与这些现象的经济基础相分离，并且错误地把物化现象说成是最高的原因。

在这种沉思的依赖性的基础上，意识形态发现了它在准确地反映错误的现存的东西中的极限。因此，在意识形态没有意识到自己的实践根源的情况下，它同批判上超越现存的东西，并且愿意在革命的活动中同社会实践相和

解的思想发生了矛盾。革命的实践同异化的实践相对立：革命的实践把异化的实践从其错误的形态中解放出来，并且铲除意识形态赖以产生的现实的抽象。只有建立起来的理论与实践的统一，才能撕下意识形态的面纱。理论与实践的这种统一属于从对现存状况的既定否定中获取的那些概念。理论与实践的这种统一表述的不过是：当人们做某种事情时，他们能够知道他们在做什么事情；而他们在异化的实践前提下和在意识形态的意识的前提下，却并不真正知道他们在做什么事情，并且，当他们能够知道他们在做什么事情时，却很难在他们的活动中，按照他们知道的去做[①]。理论与实践的统一，标志着能够建立的真理，同时也标志着理性的最高标准，如果在异化中的一切旨在建立真理的努力可以被称为理性的话，那么理性是朝着未来真理前进的通道。批判的尺子是理性，在这种意义上，理性就是“方法”。批判能够反思意识形态的假象，例如，康德的批判能够反思先验的假象；但是，康德的批判却不能铲除假象赖以不断翻新的前提。只有哲学赖以消灭自己（这是为了实现自己）的批判的、实践的活动，才能解除意识形态的束缚。

在这里，意识形态学说和革命学说构成了一个东西，更确切地说，构成了一个圆圈，在这个圆圈里，它们互为前提。意识形态是一个战略范畴，但只有作为战略范畴，它才具有理论价值，因为它具有批判价值。革命的学说是批判的范畴学说。所是的东西（Was ist），只有在涉及什么是可能的东西时才能确定。一种与其对象相应的存在的东西的历史理论，是存在的东西的变化的理论。意识形态学说和革命学说，在马克思主义中解释的是既必要又脆弱的哲学的自我意识，特别是被迄今历史的自然事件所束缚的哲学的自我意识[②]。一个是解答为什么哲学不能从自身来解释自己的问题；另一个是解答哲学为什么用它自身的媒介实现自己的要求的问题；它们共同要解答的是：今天，为什么哲

---

① 迄今为止，同哲学认识相关的原始的认识形式的观念（die Idee des intellectus archetypus），存在于本体论的思维方式中，正像理论与实践的统一存在于实践的思维方式中一样。原始的认识形式在创造，因为它在思考；它知道，因为它在繁衍。有限性的诸种条件并不存在。但是，同现实生活联系的实践又一致的理论，却根本做不到这一点；理论既不能赢得无限性，也不能赢得创造力。按照理论的观念，理论唯独允许人在涉及他的类的再生产时，知道他们在做什么，而不必去做任何富有政治后果的事情，不必去做他们在最重要的后果和附带后果中不能预测的事情。

② 与民族的解放斗争相联系，新的革命理论得到了发展。这就是说，除了毛泽东和 Che Guevara 的策略思想之外，又出现了许多新的革命理论。参阅 F. Fanon《这个该死的世界》，法兰克福，1966；R. Debray：《革命中的革命》，慕尼黑，1967；H. 马尔库塞：《试论解放》，法兰克福，1969。

学能反思意识形态要素，并且能把自己转化为批判。①

3. 劳动的辩证法

马克思哲学的“唯物主义”可能是由诸多要素构成的，这是人们能够理解的，但不能理解的是：为什么它是辩证的。

愿意成为一种最终哲学的哲学是实践的。这种哲学满意的与其说是反对一切错误的解释，不如说是对自己的解释。最佳哲学的最佳之处，就像魔术师找到的、适用于他的降魔术。认识的完成不在自身，而是在死亡威胁下的工作。这样的哲学不从直接的东西中寻找自己的起点，它也不把自己历史地处于其中的环境当做自己的起点。它的每一个出发点似乎都是中介的（vermittelt）；哲学具有这种中介形式，自然和意识就是在中介形式中发展的。只要这些形式没有被理解和被掌握，这些形式中就有意识的要素，但也有盲目的自然要素。因此，这种中介活动，即辩证法是唯物主义的。马克思把哲学称为资产阶级的哲学，是因为这种哲学不以唯物主义的观点对它的前提提出问题，所以，这种哲学很难理解辩证法（这种辩证法当然不是意识的辩证法）。因此在它看来，《反杜林论》的作者恩格斯和《历史与阶级意识》的作者卢卡奇，就成了（错误的）唯物主义辩证法的唯一可能的代表人：恩格斯的辩证法是用唯物主义来解释的；卢卡奇的辩证法是阶级意识的辩证法，是意识的辩证法。如果这是一种完全对立的辩证法，那么，唯物辩证法的问题就自行解决了。马克思被相应的分成了两个马克思：卢卡奇谈的更多是青年马克思；恩格斯谈的是老年马克思。

众所周知，马克思在其《巴黎手稿》中称赞黑格尔是“伟大的”，说他“抓住了劳动的本质，把对象性的人，现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果”。在称赞了黑格尔之后，马克思紧接着就表达了他同黑格尔的区别。按照马克思的说法，黑格尔从来没有从这种具体的劳动中来理解作为劳动过程的逻辑学。人作为他的劳动的结果就是在这个过程中创造自身的。劳动是人同自然的交换。对自然对象的强制变成了劳动；甚至，从事劳动的人的相互交往，也受自然强制的统治。不同一的东西（Nichtidentisches）

① 马克思就是在这里提出了他的无产阶级学说。无产阶级的存在，使得从无产阶级立场和观点出发的哲学有了可能。无产阶级的立场和观点——马克思认为，他能够展现无产阶级的立场和观点——在涉及现存的社会时，既是中心又偏离中心（exzentrisch）：无产阶级的立场和观点，在这个社会之内，又在这个社会之外，因此，它显示出胜过一切其他从长远上看是错误的立场和观点的独特的、认识上的优越性。

归属同一的东西（Identisches）；人遭到像物一样的对待。劳动成了统治，这不仅表现在人同自然的关系上，而且也表现在从事劳动的人的相互交往上。这种统治以及一切权力所固有的特征，让人想到这种统治是一种谬误，尽管它是实存的。人完全被物化。而辩证法恰在阻挠统治完全成为统治的时刻发挥了它的光和热。辩证法是统治的一种忧虑和心病，也就是说，辩证法揭示的是客观矛盾，客观矛盾就在于，在异化劳动中——在异化劳动中，劳动者作为个人，不能把自己当做物——人必然像物一样，完全像物一样地遭到对待。

如果物能够从范畴上，而人在其同物的关系方面以及在其相互关系方面只有从对话上才能够恰如其分地来理解，那么，辩证法就可以从对话中来理解；虽然辩证法本身不是对话，而是对话受压制的结果。[①] 辩证法既是客观的，也是主观的。这就是说，只要自然强制贯穿于辩证法中，如同贯穿于一切逻辑中那样，辩证法就是客观的；只要辩证法既重视自然强制的不平衡，又重视个性的需求，它就是主观的。在辩证法的最明显的反思形式中，即在黑格尔的逻辑学中，辩证法既重复主观要素，又重复客观要素。

“但是，唯心主义是错误的，因为它把劳动的总体性在劳动总体性的自身存在中弄颠倒了，把劳动的原理提升为形而上学的原理，提升为纯粹的精神活动（actus purus des Geistes），倾向于把人生产的东西、过时的东西、有条件的东西，连同给人带来痛苦的劳动，变为永恒的东西和合理的东西。如果允许对黑格尔的思辨进行思辨，那么人们就可以在把精神扩大为总体性时得出头足倒置的认识：精神恰恰不是孤立的原理，不是自满自足的实体，而是同体力劳动相分离的、社会劳动的一个要素。但是，体力劳动必须依赖于不是它自身的东西，即依赖于自然。没有自然的概念，劳动，以及劳动的反思形式——精神，都是不可想象的，正如没有劳动，自然是不可想象的一样；自然和劳动有区别，并且通过中介混在一起，成了一个整体。”[②]

因此，唯物辩证法是从劳动关系中，从人同自然的交换中得出的辩证逻辑，而不能用形而上学（无论是用神学观把劳动当做幸福的必要性，还是用人本学的观点把劳动当做生命延续的必要性）来设想劳动。

马克思的唯物辩证法，依据的是生产关系与生产力的矛盾，因为他相

① 参阅哈贝马斯的就职演说《认识与兴趣》，载《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1968。

② Th. W. 阿多尔诺：《黑格尔的哲学观》，法兰克福，1957，第 28 页；或《阿多尔诺全集》第 5 卷，法兰克福，1971。

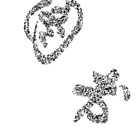
信：在生产关系中能够把握住劳动的自然强制的历史偶然性中的劳动的自然强制，在生产力中能够把握住超越了异化劳动及其统治形式的各种形态的要素。无论怎么说，辩证法对唯物主义来说是一种严格意义上的历史辩证法，因为这种辩证法，作为整体如同占统治地位的劳动关系那样，都是偶然的（kontingent）；历史辩证法表达的是劳动关系的内部矛盾和外部活动。辩证法对于由劳动的异化形式维系的体系来说①，以及对于认为这种体系是偶然的论断来说，同历史中的开端和历史中的终点的可能性休戚相关。辩证法并未占有全部历史：辩证法不是历史的逻辑，而是历史中的逻辑轨迹；这一轨迹，当它被人们理性地和积极地加以研究时，它导致辩证法的发展和废弃。实践上完美的辩证法同时也是被废弃的辩证法；这就是说，实践上完美的辩证法，就是作为一种强制体系和局限于其理性的位置上的逻辑的废弃：

"事实上，自由的领域，只是在由必要和外在目的规定要做的劳动终止的地方方才开始；这也就是说，自由的领域按事物的性质来说存在于真正的物质生产领域的彼岸。像未开化的人为了满足自己的需要，为了维持并再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；并且在一切社会形态内，一切可能的生产方式内，都必须这样做。这个自然必然性（Naturnotwendigkeit）的领域，会随着人的发展而扩大，因为需要将会扩大；但是，用以满足这些需要的生产力同时也会扩大。在这个范围内，自由仅仅在于：社会化的人，即结合在一起的生产者，将采用合理的方法来调节他们和自然的物质变换，把它安置在他们的共同管理下，不让自己受一种盲目力量的统治，并用能力的最小的消耗，在最无愧于人、最适合于人性的条件下，把它完成。但不管怎样，这个领域总是一个必然的领域。只有在这个领域的彼岸，以本身作为目的的人类能力的发展，真正的自由领域方才开始。但是，这个自由领域也只有建立在那个作为它的基础的必然领域上，方才可以繁荣起来。劳动日的缩短是根本条件。"②

辩证法的实现，就是辩证法的废弃；这就是说，当人所创造的一切东西被人占有时，人们才能自由地占有真正不能占有的东西，并且，真正不能占有的东西，才能摆脱错误的管理——只有不完善的理性化，才能错误地掩盖一切。只要不是唯物主义地在辩证法的历史的偶然性（Kontingenz）中思考

① "……因为只有贯穿于劳动中的东西才能被意识到，所以劳动成了〔衡量〕合理和不合理的东西〔的尺子〕，成了绝对的东西，灾难成了幸福。"见阿多尔诺《黑格尔的哲学观》，法兰克福，1957，第31页。

② 卡尔·马克思：《资本论》第3卷，人民出版社，1966，第962～963页。



辩证法，而是唯心主义地把它想象成一种为绝对意识和一切历史奠定基础的辩证法，它就永远不会被理解。E. 麦茨克在其《马克思的人和历史的最初理论》中写道："对马克思来说，辩证法的实现是历史的目标。在他看来，共产主义社会的人——屈从于自然和历史，并把世界变为研究对象的人——是摆脱了一切限制的、人的最终的实现……在这个社会里，不再有不能占有的东西……在这个社会里，〔历史发展的〕过程完成了；通过这个过程，世界，连同人自身的实现，成了全面施展力量的原料！"① 与此相区别，唯物辩证法的观念要求与历史建立一种劳动关系，以便取消异化劳动的形态以及管理世界和非理性的理性化的一切活动；但是，唯物辩证法的观念要求创造历史，以便完全摆脱今天错误地沉溺在所有领域中的不完美的理性化的总体性要求和行为（das Machen）。只有满足了生活必需品的理性，才允许有富裕生活的非理性，和允许在真正的非占有性中滋生出富裕生活的非理性。

团结一致和相互支援的观念，是在生活必需品得到了满足的地方产生的。恰恰因为历史辩证法本质上不是阶级意识的辩证法，所以，人对自身的占有和他们的生活联系的重建，才要求每个人，同其他人团结一致和相互支援。相互支援和团结的观念不是事先由绝对主体的活动决定的。在历史唯物主义中，找不到阶级作为一个成了历史的主客体的论述；这种论述和相互团结的观念，只在卢卡奇的新黑格尔主义的观点中才能发现。

4. 唯物辩证法同社会科学的关系

哲学同科学的关系，如马克思所表述的，也可以在同这种新黑格尔主义观点的比较中得到解释。社会科学并不适应于它的对象的历史性（Historizität）；因为从社会科学的倾向上看，它不能理解对它来说可能是客观的情况。社会科学对境况的不"理解"，来自社会科学自身具有的某种否定性的矛盾；社会科学随之失去了批判分析的标准；而批判的分析，能够既着眼于过去，又着眼于未来，把实践理论意义上的历史维度揭示出来。另一方面，只要这种批判的分析不相信自己能在先于一切历史的、是一切历史的基础并按照形而上学必然规律进行的辩证法中，进行批判的尝试，它就得依赖社会科学。确切地说，只要批判的分析认为辩证法和历史都是偶然的（kontingent），它就必然会把它想知道的一切东西都看成是经验的。这就是

① E. 麦茨克：《马克思的人和历史的最初理论》，载《马克思主义研究》第2卷，第23页；兰特格列勃和霍姆斯的结论，几乎与麦茨克的结论相同。

说，它必然会借助于客观化的科学方法来解释它想知道的一切东西；哲学当然会把客观化科学的结论当做自己的解释素材来研究。对科学地物化了的现实资料的解释，必须考虑到社会的已被掌握的目标（das begriffene Ziel der Gesellschaft）。但是，实践中提出的概念（der praktisch herzustellende Begriff），以及有待完成的真理（vérité No. faire），要能明显地被证伪。理论可以从经验上被驳倒。在这种情况下，哲学和科学之间的裂缝恰恰保证了理性的连续性，因为理性具有另外一种形式，这种形式则按照它是否表达自然物的理性化或人的理性化以及他们相互交往的理性化的情况而定。与社会科学相反，哲学接受的任务，是废弃异化条件下不可避免的、从整体上说不能客体化的东西（黑格尔所说的具有双重含义的）的客体化。

存在于对抗性社会中的荒谬现象，一句话，异化现象，实践上应该被废弃，并且能够被废弃，这是马克思主义的观点；马克思主义的这种观点要经受两方面的检验。这种观点是正确的，如果废弃异化的客观的可能性条件能够从历史和社会学上加以证明的话；这种观点是真实的——如果主客观条件都具备，并且废弃异化按照批判的准备，实践上已经完成。只有科学才能决定革命的客观的不可能性，但科学不决定革命的实际的不发生或者它的错误的实现。历史唯物主义同青年卢卡奇对历史唯物主义所作的解释的区别就在这里。因为如果阶级意识的辩证法一开始就保证了历史的进程，那么，马克思主义的观点就会受到革命实际的不发生和以错误形式进行革命的批驳。卢卡奇认为，对革命的客观可能性的论断，并不是对革命可能性的社会判断的科学论断；为了把可能性变为现实性，在充分自由中作出团结行动的决议和革命的可能性，都必须具备。确切地说，革命的客观可能性必须既考虑人的意识，也考虑无产阶级的阶级意识。对革命客观可能性的论断是必要的辩证论断，在这种论断面前，重大的决议就成了自然规律下的自然的事情。哲学和科学的关系在这种情况下是没有问题的。当辩证法事先就清楚地知道事物的进程，并且绝不像事物的进程那样是偶然的时候，哲学和科学就没有区别。把哲学和科学加以区分的行为，被扣上了“资产阶级”的帽子；这是对与辩证的论断不相一致的人的歪曲。因为，卢卡奇的客观可能性范畴来自绝对意识的辩证性，所以它包含着历史的必然性。世界史成了世界法庭。这就是说，一个历史性的失败，同时就是对被肯定的事情（die behauptete Sache）的一个不可更改的判决。一种没有发生的实践，或者，一种错误的实践，是不允许发生的，除非以理论为代价，而理论因此也就成了荒谬的理论。卢卡奇一贯承认苏联的实践是

唯一合法的实践，承认这是共产党人一次成功的实践。为了他的理论结论，他承认这种实践，又背弃了这一实践[①]。卢卡奇学说的最内在的意向，只有通过他的学说的自我收回才能表现出来。西蒙·德·波伏瓦（Simone de Beauvoir）让她的小说《官吏》（巴黎，1954）的主人公说道："苏联对所有可能的社会主义的唯一优越性，就在于它是实存。"

来自马克思主义内部的批判

南斯拉夫同俄国政治上的分裂，铁托的走自己的社会主义道路的纲领，以及他对俄国共产主义的原则性批判（认为它的实践是错误的），本身会有什么重大的理论后果，人们是可以预测的。1956年十月革命之后（波兰知识界）的状况使人们看到了这些重大的理论后果。在两个事件之间，是苏共第20次代表大会；这次代表大会与斯大林主义发生了决裂，它除了对布尔什维克的历史进行了修改之外，在迄今的理论中当然没有更多的东西。波兰知识界的十月革命和匈牙利起义，针对的都是这两个国家同"具体的"共产主义的历史关系；"具体的"共产主义的历史，使苏联的灾难性的社会主义现实通过单纯的实存得到合法化。提醒布尔什维克的历史形而上学注意历史唯物主义的核心的这个重大问题，首先在波兰得到了公开讨论；这个问题的第一次讨论是在布尔什维克之间展开的；它废除了布尔什维克主义仅仅用它的世界史的成就为自己辩护的禁律，并且用马克思主义的观点对马克思主义的理论与实践的错误提出了问题[②]。

1. 波兰人对斯大林主义的批判［科拉考夫斯基（Kolakowski）］

在波兰（以及南斯拉夫）开展的讨论中，"斯大林主义"是理论（教条主义）和实践（共产党的官僚主义专制）的错误形态的称谓。客观地用马克思主义学说的范畴去理解这种错误形态，并且不满足于"非马克思主义的"遁词，例如个人崇拜的遁词，是迫切要求修正这一错误形态的波兰知识

① 参阅卢卡奇在其《这涉及着实在论》（载《实在论文集》，柏林，1948）中的某些论述。此外，还可参阅他对《历史和阶级意识》的看法。这篇文章被收集在R. 加洛蒂主编的《反马克思主义的冒险——梅洛·庞蒂的不幸》，巴黎，1956。卢卡奇对《历史和阶级意识》一书的最后的和最慎重的反悔性的评价，以及收回本书中的理论见解，出现在现在这本书的前言中（见《卢卡奇全集》第2卷，Neuwied，1968，第11～42页）。

② 南斯拉夫、捷克关于马克思的哲学讨论，请参阅本书中我的读书笔记。

分子的动力；他们之间绝没有一个统一组织。他们决心把“正直的真理在道德上的反应”，正如他们在十月革命之后不久在一篇文章中所说的那样，发展成科学的分析[①]，这种分析一方面要澄清“社会主义的畸形发展”的政治条件和政治经济条件，另一方面要澄清社会主义畸形发展的组织原则；这些畸形发展使共产主义运动不能及时采取有效的对应措施。作为斯大林主义的经济基础，看来是新的阶级社会代替了旧的、建立在生产资料私有制上的阶级社会；而新的阶级社会以对全部社会潜力的政治占有权为基础。拥有这种占有权的主人，就是共产党的知识分子，用苏联的话说即“干部”。因此，产生斯大林主义的畸形的原因，首先是集中化的经济，这种经济只能在生产力的低水平上运转，同官僚主义的占有权相联系，斯大林主义促使干部（Djilas）去表述他们的“新阶级”观点。共产党的功能和组织形式发挥着决定性的作用，而共产党则凌驾于国家之上，并且不受社会监督。党内几乎只有上下关系，因此广大党员不可能影响党的领导。这一切造成了“工人阶级的原子化”，而工人阶级的原子化绝不可能随着无产阶级专政擢升为实际的统治阶级：“如果说私有制的废除虽然是必要的条件，但还不是足以建立社会主义社会现实的充分的条件，那么，想用一句话来归纳社会主义基本思想的每一个人，就必定同哥穆尔卡（Gomulka）[②]一样，会说：社会主义基本思想的基础是废除人剥削人。一切其他原则都要服从于这个基本原则，包括私有制被废除后同社会所有制相关的是什么的问题；人们应该如何组织和管理这种所有制，从而使它不仅是法律上的（de jure），而且也是事实上的（de facto）所有制的问题，以及在剥夺了私有财产之后，社会所有制名义上又成了什么的问题。工厂的自我管理思想，工业的分散化和计划机构的限制，都是解决这一复杂问题的一种尝试。”[③]

与批判苏联式的实践相一致的，是批判“教条主义”。波兰社会学家 Jerzy J. Wiatr 在波共官方刊物华沙《政治报》上，一再反对他的莫斯科的同事 J. W. Kasjanowa[④] 所发表的正统观点（这种观点在波兰十月革命前，已经形成为一个学派）：“事实证明，马克思主义的社会学中，存在着某些粗制滥造的赝品，这些事实要求对社会学进行正确解释。这就是说，我们要借助

① 参阅《东方问题》第 9 卷，第 769 页。

② 哥穆尔卡是波共当年的总书记。——译者注

③ 《东方问题》第 9 卷，第 367 页。

④ 《这是马克思主义吗?》，载 *Woprosy filosofii*，1957 年第 4 期；参阅《东方问题》第 9 卷，第 1078 页。

这些正确解释来理解某些现象赖以传播的社会条件。只有当马克思主义的历史学家和社会学家，能以科学方式对畸形的‘个人崇拜时代’是如何出现做出解释的时候，人们方能做到这一点。但我没有看到我们这里有相关的文章……”[①] 批判教条主义，从方法论上讲，是针对正统派的神学规则，从内容上讲，是针对历史唯物主义在“历史哲学上的”僵化思想，因为它把历史规律当做自然规律来对待。从这一点上讲，波兰左派同法国左派的思想十分相似。萨特和梅洛·庞蒂对波兰左派的影响，尤其是对L. 科拉考夫斯基的影响不容忽视。当然，波兰人的观点是从他们直接的经验中得出的。

波兰左派对历史辩证法的疑问，很明显，开始于对“历史进步的代价”的疑虑（J. Kott 语）。当历史在辩证唯物主义中从自然史上遇到歪曲时，为促进历史进步——历史进步是肯定的和不可改变的——付出任何代价都值得。“为促进历史进步不惜任何代价的要求——人们必须忍受的事实，以这样的形而上学信念为前提：历史从一开始就是某种固定的东西（etwas Feststehendes），并且，我们必须认为历史是正确的。”[②] 为此，应该拯救唯物主义的理性内核。对当年的马克思来说，历史“绝对与大地相关联；马克思从来没有把历史看成是形而上学的，并且不把社会发展的规律与绝对的逻辑范畴相混淆”。“对抽象的、统一的历史进程及其抽象的形态和模式的”假设，必须由为具体地研究社会主义的道路所做的努力来代替，而社会主义所确定的目标，就是在这些道路上实现的，而不能让手段来破坏目的。“这就是说，人类历史的理性化，以及共同参与改变人类历史的义务和对历史进程的责任心，都要服从于共产主义意识。人类历史的理性化是对生活的肯定；生活不仅是理性的观察对象，而且也是理性的观察材料。由于理性的观察材料具有理性，因而它具有某种灵活性，并且是具有影响力的客体。社会的全部现实，服从于人道化；社会的全部现实是一种人的世界。这就是说，社会的全部现实，作为可变的物质，是现实，而不是只供观赏的戏剧。”[③] 但是，这种实践的、批判的历史观，并不排斥对历史进步的真正费用所作的计算：“我们坚信胜利的依据何在？依据就在于我们在社会主义国家机构中能够更好地满足人的需要，就在于社会主义工业化中的历史费用比资本主义工业化

① 《东方问题》第9卷，第1082页。

② 参阅《东方问题》第9卷，第368页。

③ 《东方问题》第9卷，第368页。

中的费用低。这仅仅关系到历史的现实费用，关系到经济的、社会的和道德的代价，而不涉及任何形而上学。"[1] 与僵化的历史形而上学的教条主义相反，人道的共产主义应该以"人的真正、完全和全面解放"为目标，加以革新。这将是"Po Prostu"这个组织的成员们的主要纲领[2]。

尽管他们能够以原始的历史唯物主义为基础，但他们对"教条主义"进行的方法论的批判，仍然走到了实证历史主义的边缘，而实证的历史主义同唯物主义哲学的"党性"，不管它以什么形式出现，毫不相容。科拉考夫斯基对知识界的（intellektuell）马克思主义和〔社会主义〕制度的（institutionell）马克思主义所作的区别，为在波兰出现的关于马克思和马克思主义的全部讨论指明了方向[3]。

斯大林时期的马克思主义，同具有固定形式的学说毫无关系，而是这种学说的形式的表达。这就是说，具有固定形式的学说，被永远正确的制度今天法定为这个样子、明天法定为那个样子："只要你自愿接受当局根据情况而推出的决定，你就可以成为马克思主义者。"[4] 与此相反，依据既定的社会学方法的任何科学论断，则属于知识界的马克思主义。在科拉考夫斯基看来，马克思主义是"方法论的理性主义"的总称：判断一种历史解释是马克思主义还是非马克思主义，只能根据这种判断同十分普遍的方法论的前提的关系[5]。这些前提只有创新的价值。在对现实材料的许多可能的解释中，这些前提使一种解释成为可能的解释，并且，这些前提由此得到证实。

科拉考夫斯基得出的结论是，社会科学能够用不同的思维方式和方法取得成就，因此，社会科学中不存在马克思主义和非马克思主义之分。尽管在同一种杂志里也有少数偏激的文章[6]，但科拉考夫斯基一类的严肃批评家的文章仍占大多数。他们把修正主义作为理论原则："这就是说，马克思的有

---

① 《东方问题》第9卷，第368页。

② "Po Prostu"是华沙一份大学生报的栏目，并且成了左派以哥穆尔卡反哥穆尔卡的讲坛。1957年9月，该报纸被查封，这在大学生中引起骚动。1957年10月12日，波共机关报"Trybuna Ludu"在一篇文章中讲述了波共中央关于这次查封的原因；参阅《东方问题》第9卷，第1072页。

③ 这是引用L. 科拉考夫斯基的文章，此文章被收集在题为《没有抉择的人》中，慕尼黑，1960。

④ 《东方问题》第9卷，第783页。

⑤ 《东方问题》第9卷，第786页。

⑥ 例如《东方问题》第8卷，第1598页。

价值的全部理论观，将在富有活力的科学发展过程中被吸收，对某些命题适用的领域将被保留下来，有的将得到补充，有的将完全被废除。"①

实证主义的马克思主义者，在认识论上的无可指责性，也是第二国际的特征；精神科学的方法论，随着实证主义的马克思主义者的认识论上的无可指责性，成了衡量允许发表的、不对哲学的指导问题和经验理论的评价进行反思的言论的尺子。科拉考夫斯基和梅洛·庞蒂一样，都把社会主义理解为历史的实践的、批判的理性化；但他没有使这种理性化同他的实证主义的科学理论一致起来。他对教条主义的双重批判，即他对教条主义的内容上的批判和方法论的批判是分离的。他试图从必要性中建立一种伦理学，他忠实于萨特的实存哲学思想，把"马克思主义的东西"变成一种不能进一步推导的行为，甚至变成某种生活方式："对精神科学的左派和右派的最基本划分，不是对想维护马克思主义学说的纯洁性的正统的马克思主义者和所有其他精神科学工作者的划分。确切地说，把精神科学中的左派，同不是通过具体研究方法、而是通过知识分子的行为来标榜自己的右派划分开来，是最重要的。"② 左派对现存的事物采取的是不断修正行为，右派面对现存的事物采取的则是机会主义行为。科拉考夫斯基认为，修正主义和机会主义都是绝不了种的，甚至，左派所赞同的激进的理性主义也是从非理性的决断中产生的；方法论的实证主义的另一面，则是实存主义的决断论。正如萨特所说的："谁也不是生下来就对生活的意义有一个完美的概念：生活总是有自己的选择。"③

2. 可疑的阶级意识的辩证法（萨特、H. 马尔库塞）

波兰对马克思主义的批判，不同于西方对马克思主义的批判，首先是它从内部批判马克思主义的尝试。波兰的知识分子把斯大林主义作为共产主义的理论与实践的一种错误形态来分析。他们的批判同时也宣称是为马克思主义作辩护。恰恰是专制制度下的政治经验使他们确信，正确理论中产生的错误实践并非必然。如果仍然用马克思主义的范畴去理解共产主义的实践同马克思主义原本意图的背离获得成功，那就更证明马克思主义这一理论是可靠的。相反，从外部来观察共产主义"制度"的西方批判家们，由于受他们

① 《东方问题》第 9 卷，第 788 页。

② 《东方问题》第 9 卷，第 799 页。

③ 《东方问题》第 9 卷，第 368 页。

的精神史的观察方式的前提的误导，则倾向于把斯大林主义理解为早期马克思学说的一个结果。他们得出的结论是极端的，即他们从《巴黎手稿》中去推论西伯利亚的劳动状况，从马克思和恩格斯关于人的、并非总是愉快的通信中去推论西伯利亚的劳动状况[①]。

西方马克思主义批判家同波兰马克思主义者的内部批判相比较的另一个区别，表现在对“唯物主义”的误解上，只要唯物主义把社会实践解释为哲学的前提，并且把政治的、革命实践解释为政治的、革命的目的。今天，这种误解依然存在。一方面，马克思主义的重要经济预测没有实现。因此，马克思主义作为经济理论似乎受到批驳，似乎只有作为摆脱了其经济要素的哲学，才值得讨论[②]；另一方面，在马克思主义中，哲学和社会科学的关系，任何地方都找不到可靠的说明。乔治·卢卡奇和卡尔·科尔什（Karl Korsch）[③] 最终试图弥补这一缺陷。然而，在挽救马克思主义中的哲学要素时付出的代价却是把马克思主义黑格尔化，并且还不是没有问题。于是就形成了一种马克思主义同黑格尔的新的联系，正如自恩格斯以来马克思主义总是同那个时代的哲学家和哲学思潮相联系一样：首先是同达尔文和海克尔（Häckel），然后是同马赫和阿芬那留斯（Avenarius），同康德和不同的康德主义者的联系[④]，最后是同胡塞尔和海德格尔相联系[⑤]。照此看来，究竟应该如何把马克思主义理解为一种既通过经验分析，科学地研究它的对象，又按照哲学批判的标准去解释它的对象，最终既消灭哲学，又把哲学变为现实的社会理论呢？当然，如果经济预测不准确，那么，经济预测赖以推导出来的假设也不会准确。因此，马克思主义的内部批判，似乎不可能从只是“哲学地”，即只按照历史上或多或少是有趣的，但体系上是无关紧要的观点进

---

① L. Schwarzschild 的《红色普鲁士》，就是一个典型例子（斯图加特，1954），参阅哈贝马斯在《水星》杂志 1955 年第 94 期发表的文章中的注释。

② 关于经济学的讨论，我建议大家阅读 Maurice Dobb 的《政治经济学和资本主义》，伦敦，1953 和他的《资本主义的发展》，科隆，1970；P. M. Sweezy 的《资本主义的发展理论》，法兰克福，1970；《卡尔·马克思选集》，慕尼黑，1962，第 1257 页以及本书中我的读书笔记。

③ K. 科尔什：《马克思主义和哲学》，法兰克福，1966。随着这本著作的发行，E. Gerlach 使人们对科尔什 20 年代和 30 年代的著述有了更进一步的了解。

④ 参阅 H. J. 山特库勒和 R. de la Vega 主编的《马克思主义和伦理学》，法兰克福，1970。

⑤ H. 马尔库塞是第一位“海德格尔马克思主义者”；参阅他的《辩证法问题》，载《社会》第 7 期；《意识形态和乌托邦》，《社会》第 6 期；《经验的马克思主义》，《社会》第 7 期；《社会学批判》，《社会》第 8 期；《辩证法问题》，载《哲学期刊》第 1 期；也可参阅他的论文《论经济学劳动概念的哲学基础》，载《社会科学和社会政治学文库》第 69 卷第 3 期，转载于 H. 马尔库塞的《文化和社会》第 2 期，法兰克福，1965，第 7 页等。

行分析的理论中推论出正确的东西。

马克思主义的内部批判，将以另一种方式来进行。例如，为了撇开近代的帝国主义理论，这种批判似乎可以以这样一些想法为出发点，即马克思没有充分考虑到他的科学预测（das Ausgesprochenwerden）（这里，我们不谈他的哲学的同时也是实践的和政治的预测）表述的内容所造成的后果；他没有预见到他的学说自身的复杂性和自身的内在联系（Selbstimplikation）。在“统治阶级”那里，一种以管理目的为目的的经济学，提出了对付和预防危机（Krisenbehandlung und-vorbeugung）的、差异悬殊的种种方法和技术，在经济和政治上得到了有效的使用。相反，马克思的危机理论，根本没有即使是客观主义地考虑这样的可能性：危机理论的预测，不仅能够决定无产者决心进行革命，而且也能够决定资本家决心防止革命，这就是说，危机理论的预测使得资本家不断地用意志和意识去驾驭经济过程，并且，为了维护自身的存在也把合理化的要素引入资本主义自身中，而马克思认为，合理化的要素只能出现在社会主义社会中[1]。在“被统治阶级”那里，阶级理论的表述，同样也产生一种未曾预料到的结果：（在为工资而进行的斗争中）代表个体工人直接利益的工会组织，证明自己比（在阶级斗争中）实现作为阶级的工人的客观利益的政治组织更有效。众所周知，列宁对马克思曾经反对的“工人协会”的事实，作出了政治上唯一有效的解释，并且建立了一个职业革命家的政党，而这个政党就是斯大林独裁统治的基础。罗莎·卢森堡与此相反，她代表的是正统观点：革命运动只有用全体无产阶级的意志和意识才能取得成功，而不是共产党对未成熟的群众进行专政。列宁和罗莎·卢森堡都是正确的，列宁着眼于（俄国）革命的迅速成就，卢森堡则着眼于（俄国）革命的长远成就。

在这种分歧中反映出理论的尴尬处境。无产阶级的阶级意识，今天还能够被证明是革命的意识吗？我们说的不是这样一个实际过程：在这个过程中，社会的一个阶级无情地统治着另一个阶级的一个阶级社会，发展成了国家机器高度官僚化的社会，这里的人们似乎像劳工那样参与到它的成了没有真名实姓的（anonymgeworden）统治中——虽然这样，阶级差别并未消灭（nicht etwa aufgehoben）。我们只是要问，理论内部的错误，是否不能加以论证，而这种错误将可能说明，马克思为什么面对他的理论，总是拘泥于理论

---

① 马克思并没有用自我实现（selffullfilling）以及自我毁灭的预言观点（selfdestroying prophecy）对其学说进行过反思。

自身的那些内在联系（Selbstimplikationen）。

萨特在他的《唯物主义和革命》一文中，对此作了出色的分析；他在分析中说，为什么历史唯物主义在无产者掌握了权力的情况下，为了被人们所理解和发挥作用，却失去它的最初形态，变成了“唯物主义神秘主义”，即官方的辩证唯物主义形态。萨特把他的分析与黑格尔的主仆辩证法相联系，以便指出，《反杜林论》式的唯物主义世界观，把相应的手段交给了无产者，让他们用革命的世界观去解释他们所观察到的情况。萨特在文章中首先谈到了无产者。他这样写道：“毫无疑问，无产者一开始就背负着劳动，最后是他的劳动成果被窃取。但劳动使无产者统治事物；劳动者把对物的统治看成是他永无休止地改变物质对象的形式的可能性，因为他可以按照某些普通规则作用于物质对象。换言之：物质的决定论，使劳动者看到了他的自由的第一个图景。劳动者不是学者那样的决定论者：他从决定论中得不出具有明确形式的公准（Postulat）。他生活在他的劳动活动中，即生活在他的臂膀的活动中；手臂可以拧紧铆钉，可以按下杠杆；他坚信在他的愿望和作用未能实现时，他能够找到背后的原因，而用不着像当年那样闹情绪或者去猜想自然规律突然和偶然中断的原因。如果主子的随心所欲使他受到奴役，而自己的行动又解放了自己（因为行动赋予他以统治物和具有专家自治权的能力，而主子在这方面则无能为力），那么，对他来说，解放的观念就同决定论的观念有了联系……这样，决定论就成了他的真正思想……假如所有的人都是物，那就没有奴隶，而只有事实上受压制的物了。”①

萨特在这篇文章的最后，直接说出了唯物主义世界观对阶级意识的作用。他说：“当唯物主义把人分为种种行为方式，而这些行为方式又是严格按照泰勒（Taylor）② 设计的模式设想时，唯物主义扮演着主子的角色。这个主子把奴隶理解为机器。当他把自己看成是简单的自然产物，看成是‘天然物’时，奴隶就用主子的眼光来看待自己。他把自己想象为‘他人’，并且用‘他人’的思想来想象自己。因此，出现了唯物主义革命家的观点和他的压迫者的观点之间的统一。人们无疑可以说，唯物主义的结果，就在于把主子引入圈套，让他和奴隶一样变为物。”③

但是，在阶级的意识中如果必然形成或应当担起革命重担的自然主义

① J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，载《境遇》，Reinbek，1965，第 80 页等。

② Taylor，Frederick Winslow，1856～1915，美国工业家，创建了科学的工业管理方法。——译者注

③ J. P. 萨特：《唯物主义和革命》，斯图加特，1950，载《境遇》，Reinbek，1965，第 88 页等。

观，那么，无产阶级的阶级意识问题就显露无遗。在马克思看来，无产阶级的唯一机遇，就是历史上第一次对社会关系进行完全的反思，并把这些关系革命化，这就是说，不受意识形态束缚地对社会关系进行反思，并把这些关系革命化。这一任务应该在辩证法的基础上来完成。对此马克思作了如下的描述："因为一切人性的丧失过程，甚至人性假象的丧失过程，在有教养的无产阶级中实际上已经完成，因为在无产阶级的生存条件中，今日社会的一切生存条件都成了极端的非人性；因为人在自身中丧失了自己，但同时不仅获得了这种丧失的理论意识，而且也直接通过不能摈弃、无法掩饰、绝对不可抗拒的灾难——必然性的实际表露——不得不起而反抗这种非人性，所以，无产阶级能够，并且必须自己解放自己；但是，不铲除这些非人的生存条件，无产阶级就不能自己解放自己；不铲除无产阶级在其境遇中遭受的今日社会的一切非人的生存条件，无产阶级就不能铲除它自己的生存条件。"[①]

唯物辩证法必须重新用具体分析证明自己在历史的既定关系上的效力，而不允许只用辩证模式来掩盖这些关系。马克思的确是这样做的，并且恰恰是在理论的这个核心问题上这样做的。在最受屈辱、最贫穷和最苦闷的个人头脑中，人类的自我意识的完善值得怀疑：理性能变为口号，能通过口号变为现实？人类的自我意识作为对一个社会内部财富的荒谬性的反应，难道不应该先于对一个阶级内部的灾难的荒谬性的反应？福利社会中的"赤贫"难道不应该先于阶级灾难中的赤贫，为推动人民群众把所是的东西放在可能的东西上来衡量提供可能性的条件？错误的富裕的辩证法，难道不应该先于正确的贫困的辩证法，引导人们来反思非理性的统治？[②] 普遍化的阶级（试图从内部批判斯大林主义的问题，就是在这个阶段上提出的）不应忘记：一种决断只有在经验论证的基础上，才可能让人们相信。

当我们最后来谈赫尔伯特·马尔库塞的相关分析时，不仅是为了在现今

---

① Landshut 编《马克思早期著作》，第 318 页。

② 参阅我在《抗议运动和高校改革》的前言中对大学生运动的起因的解释（法兰克福，1969），以及我为《马克思和革命》（文集）所写的文章（法兰克福，1970，第 22～44 页）。在这篇文章中，我提出了这样一种假说："小资产阶级的需求结构赖以形成的基础，不是物质的匮乏，而是物质的富裕；小资产阶级的需求结构，是数百年来，在个人竞争的强制下形成的；现在，甚至延伸到了一体化的工人阶级中；小资产阶级的需求结构，是能够破坏的。只有对可以获得的福利的厌倦心理，才能对意识形态掩盖下的官僚化的劳动方式和生活方式的强制，产生敏感（而过去的数代人，就是在这些劳动方式和生活方式中经过辛勤劳动获得了富裕）。革命，如果我的看法是对的，似乎不会带来贫困的消除，而是假设贫困的消除。"（《马克思和革命》，法兰克福，1970，第 41 等页）

的情况下来阐述人类自我意识的问题，而且首先也是为了举例来说明，历史唯物主义的哲学理论如何在与经验研究的结合中（只能在与经验研究的结合中）证明自己的有效性，而且恰恰是在人们对马克思主义的个别学说无保留地进行应该进行修正的地方，证明自己的有效性。马尔库塞在讨论唯物主义的哲学的意图时，态度是严肃的。但是，他的前提有别于马克思的阶级学说的前提：

“迄今为止的文化是符合统治阶级愿望的，因为社会需要是由当时统治集团的利益决定的，并且，这种利益决定了另一个集团的需要和满足这些需要的方式和界限。统治阶级的这种文化，把社会财富发展到了强迫个人放弃和承担的事，表现得越来越没有必要和越来越非理性。这种非理性最露骨地表现在个人全身心地屈从于巨大的生产机器和分配机器中，露骨地表现在剥夺个人的自由中和几乎无法区分的建设性的和破坏性的社会劳动的融合中。恰恰是这种融合，成了不断增长的生产率的条件和控制自然的条件：这种融合也使个人——或者至少使最先进的国家中的大多数人——有了越来越舒适和安逸的生活。这样，非理性就成了社会理性的形式，成了理性的普遍性……这种普遍性的实现，从来就是以牺牲大多数人的幸福和自由为代价：这种普遍性总是包含着同自身相矛盾的内容，体现着追求另一种生活方式的政治力量和精神力量。现阶段要做的事，就是消除这种矛盾：消除肯定（Positivität）——现有的生活方式——及其否定（Negation）——这种被称为历史上最大可能的自由，同这种生活方式的矛盾——之间的对立……极权的国家（der totalitäre Staat），只是众多形式中的一种形式，也许已经是一种陈旧的形式，反对历史可能性的斗争正是以这些形式进行的。〔极权国家的〕另一种形式是反对暴政，因为这种形式是强大的，并且足以能够不要暴政而自救……但是，决定历史趋势的不是这种形式，而是这样的形式，在这种形式中，它能够组织和使用供它支配的生产力；甚至，它不顾一切技术进步，坚持已经达到的阶段上的社会；它甚至也反对历史上可能的、新的自由的精神形式。从这种意义上说，它的理性也是倒退的（regressiv），虽然它在这样做时所使用的手段和方法，较少痛苦和比较适宜。”①

这些论点在这里不是作为赞同，而是作为例子，批判似乎应该进入对事情的社会学的讨论中。

---

① H. 马尔库塞：《欲望和自由》，载《当代的弗洛伊德》，法兰克福，1957；也可参阅他的《爱欲和文明》，法兰克福，1965。

说　明

古典的政治学说与社会哲学的关系，是 1961 年 12 月，我在海德堡大学就职典礼上的演说，1963 年第一次发表于《理论与实践》。

自然法与革命，是经修改后我在德国第 7 次哲学大会上以及我在法哲学和社会哲学国际联合大会（1962 年 10 月）上的报告，1963 年第一次发表于《理论与实践》。

黑格尔对法国革命的批评，是 1962 年 7 月，我在海德堡大学就职典礼上的演说的修改稿，1963 年第一次发表于《理论与实践》。

黑格尔的政治论文，是《G. W. F 黑格尔的政治著作》一书的后记，法兰克福，1966，第 343 ~ 370 页。

向唯物主义过渡的辩证的唯心主义，是经修改后我在海德堡大学哲学辅导课上所作的讲演（1961 年 7 月），1963 年第一次发表于《理论与实践》。

介于哲学与科学之间：作为批判的马克思主义，是经修改后我在苏黎世哲学协会（1960 年 12 月）上的报告，1963 年第一次发表于《理论与实践》。

社会学的批判任务和守旧使命，是经修改后我在柏林大学会议上（1962 年 1 月）的报告，发表于《科学和责任》（柏林，1962，第 157 页等）和《理论与实践》（1963）。

独断论、理性与决断——科学化文明世界中的理论与实践，是1963年为《理论与实践》而撰写的。

科技进步的实践后果，是纪念W. 阿本特欧特（Abendroth）的文章，刊登在H. Maus主编的《社会、法和政治》，Luchterhand出版社，Neuwied，1968，第121～146页。

院校教育的社会变迁，是1963年1月，我在柏林大学会议上的报告，刊登在《大学和普遍性》，柏林，1963，第165页等。

高校的民主化就是科学的政治化？是我1969年5月在西德高校校长大会上的报告，刊登于《水星杂志》第23期，1969年6月，第597页等上。

附录：

马克思和马克思主义哲学讨论综述，发表在《哲学论坛》J. C. B. Mohr（Siebeck）出版社，图宾根，1957，第3/4期，第165～235页上。

重要名词、术语索引

A

actus purus　纯洁的行为
Adressat　接受者
Agentien　动因
akademische Bildung　院校教育，大学教育
Akkumulationstrieb　积累冲动
Aktionszusammenhang　活动的联系
Allgemeines　普遍的东西，普遍，普遍性，一般
alter ego　第二自我，他我，其他自我
amphibolisch　双重含义的
Anderessein　他在，他有
antagonistischer Zwangszusammenhang　对抗性的强制联系
Antriebspotential　潜在的欲望，潜在的动力
Arbeit des Begriffs　概念劳动
Arbeitsvermögen　劳动能力
arcana imperii　帝王统治的秘方，霸术
aufgeklärt　明智的，开明的
Aufhebung　消灭，废止，废除，扬弃
auspreβbar　可以榨出的
Äuβerstes　最外在的东西

B

Begriffsstrategie　战略性的概念
bereichsspezifisch　具有领域特征的
Bevölkerungslawine　人口爆炸

bewuβtmachende Theorie　产生或制造意识的理论

Bewuβtwerden　获得意识

bloβes Geschehen　单纯发生的事情

Bodenständigkeit　本土观念

C

causa efficiens　起作用的原因

causa finalis　最终的原因

caus materialis　内在的原因

civitas　国家

coaeternum et connecessarium　永恒的和必然的

contractiv　结合性的

D

Daseiendes　定在的东西

das zu Vermittelnde　应该沟通的东西

das zuvor Eingeschlossene　先前受到限制的东西，先前被禁锢的东西

Daten　数据，论据

Datenkranz　数据光环，无可怀疑的数据

Dazwischenkunft　劝导，劝解

De optimo Reipublicae statu　最完美的国家制度

Depotenzierung　潜能的弱化

Destrukteur　解构主义者

Dienstleistung　劳动成果

Diremtion　解体，颠倒，退化为……

diskursgebunden　同对话相联系的

diskursunabhängig　不依赖对话的

Distributionsverhältnis　分配关系

dominium　君主统治，君权，权力

Durchschnittsumkreis　平均范围

E

F

fortuna 命运，幸福

Fragen der Geltung 作用问题，价值问题

Fragenkomplex 一组问题

G

Geahndetes 被觉察的事情

Gebilde 物，事物，结构，产物

Gegenbild 孪生姐妹，孪生物

Gegenideologie 对立的意识形态

Gegenmacht 敌对势力，对立的力量或权力

Gegenstand 物，对象

Gegenrevolution 反对革命

Gegenüber 对立物，对方

Gegenübertragung 反方向的转化

Geheimsvolle 奥秘

Geltungsanspruch 公认的要求

Generalthesis 总话题

Gesamtarbeit 总劳动

Gesamtprodukt 总产品

Gesamtverfassung 普通状态

Geschehen 发生的事

geschichtliches Subjekt 历史的主体

Gesprächsfähigkeit 对话能力

Gewichtung 重要成果

Gewisses 确定的东西

Gewordenes 已形成的东西

gewordener Gott 已形成的上帝

Gewuβtes 被意识到的东西

Grenzbegriff 划界概念，界限概念，边缘性的概念

Grenzensetzendes 设界限的东西

Grenz_ und Bestimmungsloses 无界限和无规定的东西

groβe Masse 大众

H

Handlungsanweisung　行为指令
handlungsbezogen　与行为相关的
Handlungsbezug　行为联系
Handlungskontext　行为网
handlungsorientierend　给行为指明方向的
handlungstragend　行为上有成效的
Haushaltsordnung　预算制度
Heilsame　福音
Hiatus　分袂，分离
Hilfestellung　处在需要帮助的境地
Hintergrundkonsensus　隐形的共识
homo naturaliter est animal sociale　自然人是社会动物
Hochkultur　文明，文明社会

I

Ich_ Bedürfnis　自我需要
Identitätsphilosophie　同一性哲学
Implikate　内在联系
Initiative　倡议，倡导
Inkompetenz　无人过问
Innenansicht　内在表现
Innerlichkeit　内心
Instanz　力量，机构，组织
Institutionssystem　制度的体系，机构的体系
instrumentales Handeln　工具行为
Integration　一体化
intellectus originarius　原始理性
intelligibeles Ich　理智的自我
intelligibele Ordung　理智的系统
Interdependenz　相互依赖关系
Interessenbasis　基本兴趣

intersubjektiv　　主体间性的，主体通性的

K

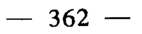
Kabbala　　犹太神秘主义
Kaderschulung　　干部培训
Kategorienpaar　　成对成双的范畴
Katharsis　　内心净化
Klugheit　　智慧，才能，才智
know how　　直觉知识，前理论的知识
koinonia symmachia　　战斗同盟
Konjunkturstaat　　国家的整个经济状况
Konkurrenzkampf　　竞争战
Könnendes　　有能力的东西
Konsenstheorie der Wahrheit　　真理的共识论
Konstitutionszusammenhang　　结构联系
konstitutiv　　基本的，建设性的
Konstitutum　　构成物，结构主义
Konsumtionskraft　　消费能力
kontrafaktisch　　针对现实的，不现实的
Kultpraktik　　崇拜实践

L

Lebenserwerb　　生计
Lebensordnung　　生活规则
Legitimationsbasis　　合法性基础
Lehrgespräch　　教人学对话
Leistungsverweigerung　　拒绝工作、罢工
Letztbegründung des Ich　　自我的最终论证
Lex naturae　　自然法

M

Machbarkeit　　可创造性，可塑性
Machenwollen　　愿意做



Not_ und Verstandesstaat 必要的和理智的国家
Nova Insula Utopia 乌托邦新岛

P

pactum 契约
Parteilichkeit 党性，赞同，偏袒，意见和志向相同的人
Parteinahme 观点，看法，立场，党派之观点
Partikulares 独立的个体，分裂主义的产物
Partikularität 独立性，特殊性，闭关自守
pater familias 家长式的
Perennierende 多年生的植物
per se 本身
Perspektivenlehre 远景说，透视说
Perspektivismus 远景主义，透视主义，视界主义
petitio pricipii 论证错误
Pflichtkatalog 各类义务
phronesis 智慧，聪明才智，知性
Polarisierung 两极分化
Polis 城邦国家
Politeia 政治
positive Gewalt 法定的权力
Positives 法定的东西，肯定性的东西，现实的东西
positives Recht 成文法
Positivismus 实证主义
positiv geltendes Privatrecht 现行的私法或民法
positivieren 法定化，法制化，确认，实现
post festum 后来，事后
potentia 权威
Potenzenlehre 潜力说
potestas 权力
Pragmatik 语用学
Pragmatismus 实用主义
Praktischwerden 变为实践的活动

Q

R

Rechtstitel 法律根据，法律条文
Rechtsverhältnis 权利关系，法律地位
Reehtsverfassung 法制状态，法制秩序，法律制度
reines Daβ 纯事实
reines Sein 纯在，纯有
reines Wissen 纯知
res publica 国家
Restproblematik 遗留问题
Resurrektion 再生

S

Sabbathianismus 犹太神秘主义运动
scientia propter potentia 知识就是力量
Science on Science 科学学
Scientia Nuova 新科学，新知识
Seinszusammenhang 存在的联系，有的联系
Seiendes 存在的东西
Seinkönnendes 能够存在的东西
Seinmüssendes 必须存在的东西
Seins_ Annahme 接受存在，存在的假设
Seinsollendes 应该存在的东西
Sekurität 安全
Selbstaufgabe 自我放弃
Selbstbehauptung 自我肯定，巩固自身
Selbsterhaltung 自我保存
Selbstentäuβerung 自我转让
Selbstrelativierung 自我相对化
Selbstverdoppelung 自我复写
Selbstvermittlung 自我中介，自我调节，自我介绍
Selbstzweck 自身的目的
Selektionszwang 强制性淘汰
Simultaneität 同时存在，并存
Sinnzusammenhang 思想联系

Sozialisation　社会化
societas　社会
societas civilis　民众社会
Sprachspiel　语言博弈
Sprechsituation　谈话环境，谈话氛围
staatliche Instanz　国家机关
staatliche Intervention　国家干预
Staatstadt　城邦国家
Stabilisationswissenschaft　稳定性的科学
Stetes　永恒的东西
Stufenleiter　规模
Subsystem　子系统
suprema potestas　至高无上的权力
suprema　最高统治
Systemproblem　体制问题
Systemverband　体系链系

T

Techne　技术，技巧
Technologie　工艺学，技术论
Teilgruppe　派别
Theodizze　辩神论
Theogonie　神统论
Tiermensch　畜生一样的人
Topoi，Topos　论辩，方法，命题，题目，情况
Totalität　总体性
toto coelo　在天上
Triebnatur　本能自然
Tugendgebote　道德准则，道德戒律

U

Ábertragung　转换
Ultrastabilität　超稳定性

unleugbares Andere　不可否认的他在
Unteres　低级的东西
unvordenkliches Existierende　远古实存的东西
Unwesen　非本质的东西
Ursprungsphilosophie　本源哲学

V

Verfassungsproblematik　体制问题
Verfügungsgewalt　支配权，占有权
vergegenständlichte Natur　物化的自然，对象化的自然
Vergegenständlichung　物化，对象化
Vergröβerung　增大
Verinnerlichung　内心活动
Vermittelung　中介，沟通，协调，介绍
Verstand　知性
Verständigungsbereitschaft　准备理解，乐于理解
Vertragssystem　契约体制
verum et factum convertuntur　真理与事实相遇（互换）
Verwertungsprozeβ　价值增殖过程
Virtualisierung　作用，实际效果
vis dominationis　统治的权力
vita activa　现实生活
vita contemplativa　内省的生活
Vorgeschichte　前历史，人类早期史
Vorgriff　先入之见，固定的见解
Vorverständnis　前认识，初步认识

W

Wahrhaftigkeit　真诚性，真实性
Warenform　商品形式
Warenmasse　商品量
Warenzirkulation　商品流通
Warnung　警示，警告

Z

重要人名索引

A

B

C

H

J

K

Moszkowska 莫斯采可夫斯卡

N

Negt, Oskar 奈格特
Neumann, Franz 诺伊曼
Novalis 诺瓦利斯

O

Offe, Claus 欧菲
Orwell 欧威尔

P

Paine, Thomas 培恩
Pareto 帕莱托
Parsons, T. 帕森斯
Peirce 皮尔士
Piaget, J. 皮亚杰
Pilot, H. 皮洛特
Platon 柏拉图
Pole 波雷
Popper, Karl R. 波普

R

Radnitzky, G. 拉特尼茨基
Reich, W. 拉伊希
Reichelt, H. 赖伊竭尔特
Riedel, M. 里德尔
Rittel, Horst 里特尔
Ritter, Joachim 里特
Robinson, J. 罗宾逊
Rohrmoser, G. 欧尔莫热
Rosdolsky, R. 罗斯道尔斯基
Rosenkranz 欧森克安茨

S

T

V

W

Z

社科文献精品译库书目

阿玛蒂亚·森/让·德雷兹

《印度：经济发展与社会机会》 35.00 元

阿玛蒂亚·森/让·德雷兹

《饥饿与公共行为》 35.00 元

阿玛蒂亚·森

《论经济不平等/不平等之再考察》 48.00 元

阿玛蒂亚·森/玛莎·努斯鲍姆

《生活质量》 68.00 元

曼纽尔·卡斯特

《网络社会的崛起》 59.00 元

曼纽尔·卡斯特

《认同的力量》（第二版） 59.00 元

曼纽尔·卡斯特

《千年终结》 45.00 元

孙伟平　选编

《罗蒂文选》 53.00 元

涂纪亮　编

《皮尔斯文选》 49.00 元

涂纪亮　编

《杜威文选》 49.00 元

万俊人　陈亚军　编

《詹姆斯文选》 59.00 元

李国山　编

《刘易斯文选》 45.00 元

伊曼纽尔·沃勒斯坦

《转型中的世界体系——沃勒斯坦评论集》 49.00 元

费尔南·布罗代尔

《地中海考古》 49.00 元

山口重克

《市场经济：历史·思想·现在》 35.00 元

莱斯特·M. 萨拉蒙等

《全球公民社会——非营利部门视界》 59.00 元

雷蒙·阿隆/丹尼尔·贝尔

《托克维尔与民主精神》 49.00 元

詹姆斯·M. 布坎南/罗杰·D. 康格尔顿

《原则政治，而非利益政治》 39.00 元

詹姆斯·S. 科尔曼

《社会理论的基础》（上、下） 125.00 元

速水佑次郎/神门善久

《发展经济学》（第三版） 59.00 元

理安·艾斯勒

《国家的真正财富：创建关怀经济学》 39.00 元

理安·艾斯勒

《圣杯与剑：我们的历史，我们的未来》 49.00 元

理安·艾斯勒

《神圣的欢爱：性、神话与女性肉体的政治学》 68.00 元

安东尼·吉登斯

《超越左与右——激进政治的未来》 39.00 元

露丝·本尼迪克特

《文化模式》 29.00 元

涂纪亮 编

《莫里斯文选》 58.00 元

杜丽燕 余灵灵 编

《布里奇曼文选》 49.00 元

李真 编

《普特南文选》 69.00 元

丁东红 编

《米德文选》 68.00 元

约翰·H. 杰克逊

《国家主权与 WTO——变化中的国际法基础》 59.00 元

卡尔·雅斯贝尔斯

《大哲学家》 98.00 元

H. 孟德拉斯

《农民的终结》 35.00 元

齐格蒙特·鲍曼/蒂姆·梅

《社会学之思》（第二版） 29.00 元

汤姆·R. 伯恩斯（Tom R. Burns）等

《经济与社会变迁的结构化》 59.00 元

J. 哈贝马斯

《理论与实践》 49.00 元